Petru Caraman

STUDII DE FOLCLOR

I

EDITURA MINERVA

Scanned with CamScanner

PETRU CARAMAN

STUDII DE FOLCLOR

Vol. I

Ediţie îngrijită de
VIORICA SĂVULESCU

Studiu introductiv şi tabel cronologic de
IORDAN DATCU

EDITURA MINERVA
Bucureşti, 1987

Scanned with CamScanner

PETRU CARAMAN ŞI CÎNTECELE NOASTRE BĂTRÎNEŞTI

Petru Caraman, „unul din cei mai bine pregătiţi folcloriști".
Mircea Eliade (în *Cuvîntul*, 24 mart. 1938, p. 3)

Petru Caraman este autorul unei opere de o mare profunzime, bogăţie şi diversitate. Publicarea a numeroase studii inedite va avea darul de a lumina laturi necunoscute ori mai puţin cunoscute ale activităţii ştiinţifice a acestui mare etnolog. Se ştie încă puţin că marele învăţat şi-a extins cercetarea asupra unei diversităţi de aspecte ale culturii populare, că a consacrat studii tatuajului la români, înfrăţirii rituale, antroponimiei, meşteşugurilor şi negoţului, morilor de apă, porţilor monumentale. Studii care pun în lumină conformaţia complexă a savantului, spiritul său enciclopedist. L-a interesat deci ansamblul culturii populare, nu doar manifestările spirituale, concepţia sa fiind că: „Un obiect din domeniul culturii materiale trebuie studiat cu acelaşi interes şi aceeaşi pasiune ca şi un cîntec popular, pentru că la baza fiecăruia e un gînd, o judecată, o credinţă, chiar un sentiment. Iată deci că nu-i deloc mai nobil a fi folclorist decît etnograf, a studia cîntecul şi aşa-zisa literatură populară, decît a studia plugul, grapa, carul, tipurile de case, de mori, unelte sau chipul cum se prezintă anumite munci" [1]. Nu a neglijat, cum am văzut, unele din aceste laturi ale civilizaţiei populare, dar accentul principal l-a pus totuşi pe creaţia spirituală a poporului nostru, studiile sale de acest fel atrăgîndu-i preţuirea unanimă. Publicarea ineditelor sale va revela de asemenea pe cercetătorul folclorului altor popoare, al folclorului ucrainean, al folclorului slav. Cu un viu interes P. Caraman a cercetat modul cum anumite personalităţi de seamă ale istoriei poporului român s-au reflectat în folclorul popoarelor vecine, mărturie fiind în acest sens studiul inedit *Vechiul cîntec popular ucrainean despre Ştefan Voievod şi problemele lingvistico-etnografice aferente* (400 p.). Sînt de amintit de ase-

[1] Apud Petru Caraman, *Literatura populară*, Caietele Arhivei de folclor, Iaşi, 1982, antologie, introducere... de Ion H. Ciubotaru, p. VI.

menea o serie de studii despre literatura română veche, cum este cel intitulat *Influența lui Kochanowski asupra lui Dosoftei și considerații critico-axiologice* (220 p.).

Studiile *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români* (în *Anuarul Arhivei de folclor*, I, 1932, p. 53—105; II, 1933, p. 21—88) și *Datina colindatului la slavi și la români* (în limba polonă) (Cracovia, 1933, 630 p.) l-au proiectat pe autorul lor în rîndul celor mai de seamă cercetători ai creației populare românești, în rîndul celor mai buni comparatiști de la noi, recunoscut ca atare și peste hotare. Bunele opinii despre cele două studii au fost confirmate de evoluția ulterioară a savantului, „unul din cei mai de seamă cercetători din toate timpurile ai folclorului est european și sud-est european și unul dintre profesorii cei mai savanți, mai multilaterali, mai profunzi și mai pasionați pe care i-a avut universitatea“ [2] din Iași.

Primul studiu, amintit mai sus, este de fapt unul de estetică generală și are ca obiect cîntecul bătrînesc *Gerul*. Iată rezumatul acestui cîntec, întocmit de Al. I. Amzulescu pe baza unui număr mare de variante: „Bătrînul, dar semețul Marcoș (Colceag etc.)-pașa, viteaz nebiruit, se încumetă să provoace la luptă Gerul (Crivățul), care își are sălaș în adîncul unei fîntîni. Gerul îl sfătuiește să-și pregătească bine oastea; el dă apoi îngheț după ploaie călduță și suflă pustiitor cu puterea lui de gheață și de zăpadă. În pragul pieirii, oștirea cere sfat bătrînului pașă. Urmînd sfatul acestuia, ostașii ard mai întîi armele și echipamentul lor; sînt sacrificați apoi caii, în ale căror pîntece zadarnic se adăpostesc oamenii, căci nu pot scăpa de îngheț. Biruitor, Gerul înfruntă în cele din urmă pe nechibzuitul pașă dojenindu-l pentru pierderea atîtor vieți nevinovate. În unele variante ostașii sînt readuși la viață, iar trufașul cutezător e prefăcut în stană de piatră sau sloi de gheață“ [3].

Deși nu neagă numeroasele elemente fabuloase ale cîntecului, P. Caraman opinează că plăsmuirea amintită evocă de fapt expediția turcească ce a avut loc în sudul Poloniei spre sfîrșitul lunii decembrie a anului 1498 și începutul lunii februarie a anului următor. Înarmat cu o documentație luxuriantă, de la sursă, extrasă din cronicari ca Matei de Mechovia (Miechowski), Ioan Komorowski, Bernardt Wapowski, Martin Bielski, Martin Kromer, Stanislav Sarnicki (Sarnicius), Herburtus de Fulstin, Matei Stryjkowski, Ludovic Tubero, Leunclavius (Johan Leewenklau), Joachimus Pastorius de Hirtemberg, De Solignac, Johann Christian Engel, Joseph von Hammer, — P. Caraman își propune să identifice — sub straiul supranatural al cîntecului — evenimentul. Cîntecul românesc confirmă — crede P. Caraman — relatările cro-

---

[2] G. Ivănescu, *A 80-a aniversare a profesorului Petru Caraman*, în *Anuar de lingvistică și istorie literară*, Iași, tom. XXVI, 1977—1978, p. 269.

[3] Al. I. Amzulescu, *Cîntecul epic eroic*, București, Editura Academiei R. S. România, 1981, p. 59.

Scanned with CamScanner

nicilor, îndeosebi ale celor scrise de Wapowski-Bielski-Kromer. Concordanța cîntecului românesc cu cele consemnate de triumviratul de mai sus — crede iarăși P. Caraman — „merge pînă în amănunt". Se constată totodată tăcerea absolută a cronicilor românești asupra expediției turcești. Grigore Ureche nu consemnează „nimic despre a doua expediție turcească în Polonia". P. Caraman menționează de asemenea că "Nici unul dintre cronicari nu ne schițează nici măcar sumar acest itinerariu" al expediției. După ce — pe baza examinării comparatistice a cronicilor cu cîntecele noastre bătrînești — identifică evenimentul și face considerații despre autenticitatea lui, după ce determină cauzele dezastrului expediției turcești, după ce conturează personajele, unele de „tip realist" (armata turcească și comandantul ei), după ce încearcă, bazat pe cronici, reconstituirea itinerarului expediției și a locului „înfruntării" (cu forțele fantastice, fiindcă turcilor nu li s-a opus nici o armată polonă), în fine după ce determină, bazat tot pe cronici, timpul cînd a avut loc evenimentul, P. Caraman se crede îndreptățit să concludă: „Prin urmare, cronicile utilizate de noi ne aduc marele serviciu că prin ajutorul lor am putut constata cu cea mai mare certitudine că subiectul baladei populare românești, cu toate aparențele sale complet fantastice, are substrat real, bazîndu-se pe personaje ce se pot determina istoricește precum și pe fapte ce în adevăr au existat și care se pot fixa cu precizie în timp și spațiu".

Partea a doua a studiului este consacrată determinării genezei cîntecului. Acesta n-a apărut, spune P. Caraman, o dată cu evenimentul. Ar fi existat la început o povestire în proză de factură realistă și fără calități artistice deosebite, povestire care cuprindea și unele elemente fabuloase și care s-a constituit în „jurnalul oral de informație al poporului". După oarecare vreme, povestirea amintită a dobîndit și anumite atribute artistice, a dat naștere legendei (aceasta cu valoare literară reală). Faza finală o constituie cîntecul bătrînesc, despre care ni se spune că a fost creat „nu mult după petrecerea evenimentului", cîntec bătrînesc plăsmuit doar de folclorul românesc, în folclorul ucrainean și în cel polonez neexistînd nici o creație folclorică pe această temă. Ca dată aproximativă a creării cîntecului este luat anul 1500. Să precizăm, totodată, că autorul studiului n-a găsit nici la români, nici la poloni ori la ucraineni vreo tradiție în proză despre expediția lui Malcocioglu. Crede însă că la cronicarii polonezi „tradiția poporului transpare în chipul cel mai evident". Deși nu citează nici o tradiție ruteană, susține totuși că „tradiția orală în proză" a apărut la populația ruteană din Galiția, de unde „a putut trece ușor la români, unde desigur și-a aflat pentru prima oară expresia poetică transformîndu-se în balada pe care am cunoscut-o".

P. Caraman susține cu fermitate că plăsmuirea amintită nu s-a putut naște decît în Moldova (zona Vrancei), de unde s-a răspîndit în celelalte

Scanned with CamScanner

zone folclorice românești. Problemelor genezei cîntecului le sînt juxtapuse cele privind determinarea elementelor fabuloase, miraculoase care au modelat faptul brut, elemente atît de numeroase încît îi impun autorului observația că plăsmuirea artistică în cauză „pare cu mult mai veche decît sfîrșitul secolului al XV-lea". Nu-și desfășoară însă demersul critic în această direcție, ci adaugă îndată: „Totuși am putea ușor crede că turcii și pașa au venit să se substituie altor personaje mai vechi ale baladei și că ea poate fi în adevăr mai veche" decît anul 1500. Inutil aproape să mai precizăm că autorul nu se lasă sedus de aceste ipoteze, opinia sa rămînînd ferm exprimată: „Am văzut însă, după analiza făcută, că nu se mai poate ridica nici o îndoială asupra timpului cînd a luat ea naștere și asupra personajelor pe care le cîntă". Și atunci de ce evenimentul nu este conturat în cîntecul românesc fără ambiguități? Fiindcă, spune P. Caraman, au acționat o serie de fenomene specifice creației populare, cum este arhaizarea („care a șters orice urmă de timp, nici într-o variantă nu este pomenit"; „a șters și orice urmă de loc, reducîndu-l la cea mai vagă determinare, tot ca în basme și arătîndu-l a fi departe de tot, la capătul lumii..."). Peste elementul brut s-a așternut o aură fantastică, ce a condus la explicarea înfrîngerii armatei turcești de către forțe naturale (Gerul, Crivățul), bine profilate în basm și în legendele miraculoase creștine. Basmul se recunoaște atît în conturarea actanților (nu este scutit de o asemenea pecete nici personajul cu cele mai multe note realiste: Malcocioglu), cît și în modul de desfășurare a acțiunii. Dintre legende, cele cu mai multe reflexe în acest cîntec sînt cele meteorologice despre Baba Dochia. Conducătorul expediției, cum am amintit, își păstrează unele trăsături realiste, de culoare locală, eposul românesc trădînd, cum se știe, o aplecare specială pentru portretizarea turcului, a otomanului invadator. În cazul cîntecului ce ne interesează aceste aspecte locale privesc unele obiceiuri (fumatul tutunului cu ciubucul), unele expresii și unele elemente de vestimentație.

Acțiunea elementelor fantastice este atît de profundă încît înfrîngerea armatei turcești (asupra efectivului ei real nici cronicarii nu s-au pus de acord), este pusă în seama miraculosului. Locul, timpul, actanții dobîndesc în cîntecul epic modificări profunde, încît „Acțiunea baladei nu se mai petrece în Polonia, ci undeva foarte departe, într-un ținut necunoscut din țara Crivățului. Expediția turcilor de asemenea nu mai are loc împotriva polonilor și rutenilor, ci în contra Crivățului însuși, care în cîntec se substituie popoarelor atacate de turci".

Cînd se vorbește de ecoul ce l-a avut acest studiu al lui P. Caraman, se amintește îndeobște replica dată de D. Caracostea prin *Balada Crivățului* (în *Revista Fundațiilor regale*, an. X, 1943, nr. 8, p. 264—292, retipărit în *Poezia tradițională română*, II, E.P.L., 1969, p. 149—178). Caracostea însuși consemna că un „periodic răspîndit" (neidentificat încă de noi) avusese următoarea părere: „Amănuntele citate din cronicarii contemporani și

Scanned with CamScanner

găsite aidoma în diversele variante ale cîntecului popular românesc, cum și identificarea lui Marcoș Pașa cu Malcoci, comandantul oastei turcești, nu mai lasă nici o îndoială în această privință: balada noastră se referă la expediția de la sfîrșitul sec. al XV-lea"[4]. N-a fost nevoie să treacă un deceniu — cît i-a trebuit lui D. Caracostea ca să-i dea replica lui P. Caraman — pentru ca să se exprime puncte de vedere asupra studiului acestuia din urmă. Dimpotrivă, în recenziile ce s-au scris despre cele două volume ale *Anuarului Arhivei de folclor* se fac aprecieri — de regulă elogioase — cu privire la extinsa cercetare *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români*. În *Dacoromania* (an. 7, 1931—1932), Dimitrie Macrea observă că autorul studiului a stabilit „că această baladă, în adevăr, are un fond istoric, verificabil prin documentele istorice propriu-zise". *Revista istorică* (an. 19, nr. 1—3, ian.—mart. 1933) apreciază ca „foarte frumos" studiul și că el „învederează legături dintre balada lui Marcos Pașa și luptele moldovenilor cu Malcocioglu". H. H. Stahl, în *Convorbiri literare* (1934, martie, p. 346—349), nu numai că apreciază aportul studiului, dar socotește că trebuie să se meargă pe această cale și în cazul altor subiecte: „Asemeni încercări de cronologizare a baladelor populare ca a d-lui P. Caraman sînt un început bun care trebuie neapărat continuat. Lămuririle ce se pot astfel căpăta sînt cu totul neașteptate. Este o lume nouă, deschisă în fața folcloristului, pe căi nebătute și pline de farmec". *Țara Bîrsei* (an. 6, iul.—aug. 1934, p. 374—375), remarcă, între altele, că „autorul, analizînd diferitele variante ale acestei balade, reușește să fixeze centrul de expansiune și căile de răspîndire" ale ei. Th. Capidan, în *Revue des etudes balkaniques*, conclude: „Exceptînd partea introductivă, care este prea lungă, studiul lui P. Caraman, bazat pe documente istorice de prin ordin, se prezintă ca o prețioasă contribuție la studiul istoric al folclorului român". Se știe că Mircea Eliade era convins că „elementele istorice păstrate în documentele folclorice sînt extraordinar de rare și de confuze", că „excepțional de puține balade istorice au păstrat, ceva istoric în ele". Între acestea menționează, în acord cu P. Caraman, cîntecul *Aga Bălăceanu*. Mai mult element istoric conservă o anume secțiune a liricii sociale, „în care se găsește un istoric perfect al reformelor agrare în special episodul de la șaizeci și trei,/cînd veni vodă Știrbei)". Cît despre „întinsul studiu" al lui P. Caraman, „excepțional de bogat ca informație și cutezător ca temă", Mircea Eliade (în *Vremea*, nr. 414, 17 noiembrie 1935, p. 2) observă: „În *Cîntecul lui Marcoș-Pașa* fantasticul predomină atît de mult, încît numai prin mărturiile cronicarilor poloni a izbutit d. Caraman să-i identifice evenimentul. Timpul și spațiul au în folclor cu totul altă funcțiune și alt conținut decît timpul și spațiul obiectiv". Concluzia lui M. Eliade este următoarea: „Studiul d-lui Caraman deși ajunge la rezultate minime,

[4] D. Caracostea, *Poezia tradițională română*, ediție critică de D. Șandru, prefață de Ovidiu Bîrlea, București, E.P.L., II, 1969, p. 161.

are marea importanță de a fi explorat o zonă complet necunoscută din folclorul românesc". Deci prima opinie mai rezervată asupra studiului lui P. Caraman. Mircea Eliade a fost preocupat în continuare de problema „istoricității" unor cîntece populare, a unor personaje ale lor. Amintim în acest sens articolele sale *Urme istorice în folclorul balcanic* (în *Cuvîntul*, 24 martie 1938, p. 3), *Folclor și istorie* (în *Cuvîntul*, 25 martie 1938, p. 2). Într-unul din aceste articole anunța și o carte în care urma să dezbată problema: *La mandragore. Essai sur les origines des légendes*, care însă n-a apărut. În cele două articole M. Eliade examinează ideile cărții lui Al. Iordan, *Les relations culturelles entre les Roumains et les Slaves du Sud* (1938). M. Eliade este foarte rezervat în ceea ce privește rezultatele unor asemenea întreprinderi. Citind pe Arnaudov („elementele folclorice « istorice » trec repede în rituri"), pe Rendel Harris (cu studiile *The Dioscuri in the Christian Legends*, 1903 și *The Cult of the Heavenly Twins*, 1906), pe A. H. Krappe *The Science of Folklore* (London, 1930), *Puranele* indiene, studiate de Pargiter *(The Purâna Text of the Dynasties of the Kali Age*, Oxford, 1913*)* (în care, spune M. Eliade „memoria faptelor și personajelor istorice este foarte palidă"), Eliade îl amintește și pe P. Caraman cu studiul său despre balada Gerului. Este semnificativ că după ce se referă la *încercarea* de cronologizare propusă de P. Caraman, M. Eliade citează un pasaj în care însuși autorul studiului atrage atenția că asemenea încercări trebuie să se efectueze cu multă prudență. Iată citatul din Eliade, în care spațiul cel mai mare este ocupat totuși de concluzia lui P. Caraman: „Concluziile la care ajunge d. Caraman, după atît de erudite și precise analize, nu sunt prea încurajatoare: « ...trebuie să constatăm că de fapt nu e vorba aici de reconstituirea unui eveniment istoric pe baza baladei populare, ci de o recunoaștere a lui în creațiunea folclorică și de o identificare a datelor aflate acolo cu cele din izvoarele istorice... Produsul folcloric — de orice specie ar fi — nu îndreptățește pe nimeni la nici un fel de reconstituiri istorice. La identificarea evenimentului din el însă — după tipul celei realizate de noi — folcloristul are dreptul în anumite cazuri, iar adesea e chiar nevoit s-o încerce. »"Se știe, de asemenea, că M. Eliade a văzut în folclor cu deosebire stratul lui arhaic, fantastic. În paginile ce le-am citat mai sus M. Eliade își susține antiistorismul și pe opinia despre legendele istorice a lui A. H. Krappe. Acesta credea că legenda istorică se numește așa fiindcă... nu conține nimic istoric. Și aici lucrurile trebuiesc privite nuanțat, de la popor la popor. Iată de exemplu la noi, legendele care preced letopisețul lui Ion Neculce nu sînt, cum s-a crezut, niște „basne", ci multe sînt reflectări populare ale unor întîmplări reale. Faptul a fost dovedit de un reputat istoric, Const. C. Giurescu.

Un folclorist mai puțin cunoscut, Ioan Licea (1883—1952), profesor la Galați, care făcuse studii la Universitatea din București și se specializase în slavistică la Universitatea din Cracovia (unde a urmat trei semestre, în

Scanned with CamScanner

anii 1926 și 1927, cînd se afla acolo la studii și Petru Caraman, pe care mai mult ca sigur că l-a cunoscut), a scris (în Revista *vremii*, Galați, nr. 5—6, ianuarie 1936), despre studiul lui P. Caraman *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români* și despre cartea acestuia tipărită în limba polonă, *Datina colindatului la slavi și la români*. Studiul *Contribuție...* — apreciază Ioan Licea — „pune probleme nebănuite, aduce o lumină nouă și întrebuințează o metodă de cercetare necunoscută la noi". Este de asemenea semnificativ un pasaj din paginile pe care Ioan Licea și le intitulează *Studii de folclor de P. Caraman*: „Dar în timpul din urmă au apărut cîteva lucrări care merită luarea noastră aminte și aceasta în primul rînd întrucît de la B. P. Hasdeu tot mai rare sînt scrierile care să ne intereseze atît de mult, iar în al doilea rînd pentru că ele dovedesc o muncă încordată și temeinică, un spirit științific în pătrunderea faptelor și o pricepere în alegerea și cîntărirea materialului și a izvoarelor folosite și, firește, sînt de reținut rezultatele la care s-a ajuns." În rest I. Licea nu face decît să reproducă ideile lui P. Caraman. Se cuvine totuși semnalat ca un semn de obiectivitate la I. Licea faptul că el consemnează printr-un lung citat și punctul de vedere al lui D. Caracostea. I. Licea și-a retipărit aceste pagini în volumul său *Cîntecele ostășești din vremea războiului, cu o scurtă privire asupra folclorului român* (Tipografia George Jorică, Galați, 1936, p. 84—95).

Abia acum ajungem la replica lui D. Caracostea, o replică urbană, P. Caraman fiind apreciat ca un „cercetător bine pregătit și conștiincios" iar studiul său „conștiincios documentat". Apelînd la folclorul universal D. Caracostea opinează că în cîntecul Gerului nu se află nici un substrat istoric, că plăsmuirea în cauză trebuie raportată la „întregul complex al aspectelor atmosferice". Suportul cîntecului nu este istoric, ci mitic: „Redusă la elementele ei esențiale, balada este menită să exprime, potrivit mentalității și gustului poporan, puterea de nebiruit nu a gerului în sine, nici a zăpezii, nici a înghețului chiar, ci a ceva mai puternic decît toate acestea: a Crivățului. Ca să pună în lumină această viziune primitivă, cîntărețul înfățișează un pașă bătrîn conducîndu-și ostașii împotriva Crivățului. Dar din punctul de vedere al impresiei artistice, acest element — pașa cu oastea lui — este subordonat. În baladă, nu Crivățul este fondul menit să pună în lumină puterea pașii, ci acesta este creat pentru a-i ilustra puterea Crivățului". Nici recursul la cronici — spune D. Caracostea — nu este edificator, fiindcă o serie de cronici au preluat unele elemente fabuloase (spintecarea cailor și ascunderea ostașilor în coșurile acestora) din cronica lui Wapowski. „Cel mai vechi izvor polon, datorit unui spirit științific și bine informat, nu-l conținea, după cum nu-l relatează nici izvorul rutean, care ar fi avut de spus aici un cuvînt însemnat. Dependența recunoscută de d. Caraman a știrilor

---

[5] D. Caracostea, *op. cit.* p. 156.

Scanned with CamScanner

din cronicarii poloni, care purced din izvorul Wapowski, înlătură din discuție toate celelalte argumente".[6]

După opinia lui D. Caracostea cîntecul Gerului nu este la noi un *unicum*, ci este expresia unui motiv universal: „atît la popoarele primitive cît și la cele europene, lupta zadarnică pentru a birui puterea vîntului este un moment frecvent". Se aduc în sprijin atestări ale motivului la Herodot, la grecii moderni, la perși. Cît privește numele pașei, Marcoș, nici acesta nu poate susține istoricitatea cîntecului. D. Caracostea îl citează pe Axel Olrik cu cartea sa *Ragnarök, die Sagen vom Weltumtergang* (1922), în care este inserat mitul persan despre iarna lui Marcusa (Marcusawinter). Pe baza acestei apropieri D. Caracostea notează: „Poporul, lipsit cum este de interes istoric, nu putea ține minte ca un unicum numele comandantului turcesc, de la 1498, înfrînt de ger în Polonia, aproape de Przemysel, cînd nici un erou din propria noastră istorie n-a dat naștere la o baladă poporană. Dimpotrivă, o poveste și o expresie în legătură cu puterea gerului putea să deștepte interesul omului din popor și să fie recepționată. Astfel numele *Marcoș Pașa* este nu de origine istorică, ci mitică, Fiind atît de răspîndit în legătură cu puterea năpraznică a gerului, asociația de idei l-a întreținut în chip firesc în cuprinsul baladei despre lupta împotriva Crivățului."[7] Sînt aduse în sprijin lupta purtată de locuitorii vechii Tripolitanii împotriva Simunului, basme pe aceeași temă ale indienilor (unul fiind intitulat *Războiul cu vînturile*).

În concluzie, putem spune că tot ceea ce susținuse cu atîta fermitate și cu atîta certitudine P. Caraman, cu privire la timpul cînd a luat naștere cîntecul, la personajele ce-l susțin, la substratul istoric real, la posibilitatea deci de cronologizare a acestei creații populare, este respins sistematic, de pe poziție antiistoristă de către D. Caracostea (aprecierea sa că studiul lui P. Caraman este „conștiincios documentat" nu fusese — mai este nevoie s-o spunem? — decît o amabilitate).

Cu toate rezervele formulate de D. Caracostea, există în studiul lui P. Caraman o serie de aspecte care își păstrează neatinsă valoarea, unele observații de o indubitabilă modernitate. Mai întîi este atitudinea sa antiistoristă, respingerea utopiilor romantice (profesate, între alții, de N. Densușianu și At. M. Marienescu), în concepția cărora „literatura populară era considerată drept un izvor istoric de mare preț, pe baza căruia se credea că se pot reconstitui date și fapte neînregistrate aiurea". Trebuie reținut tonul moderat al lui P. Caraman cînd este vorba de a recunoaște posibilitatea unor categorii folclorice de a da seamă asupra unor eroi și fapte istorice. Între ele, doar cîntecele bătrînești pot duce la „oarecari rezultate". Dar și această categorie poetică trebuie abordată cu maximă prudență, fiindcă

[6] *Ibidem*, p. 159.
[7] D. Caracostea, *op. cit.* p. 172—173.

Scanned with CamScanner

asupra ei s-au exercitat fie tendința de arhaiza faptele, fie cea de a le actualiza. Se ia în calcul și infidelitatea memoriei colective (despre care vobise Arnold van Gennep). Preocupat să cronologizeze *Cîntecul Gerului*, P. Caraman atrage însuși atenția că „balada populară este un izvor puțin demn de încredere în ce privește stabilirea de cronologii pe baza ei. Aceeași constatare facem și asupra determinării locului și eroilor, care se schimbă aproape de la o regiune la alta, și în genere asupra oricăror date istorice ce ar vrea cineva să reconstituiască din epica populară în versuri". De unde se vede că dacă trebuie să-l considerăm pe P. Caraman istorist în exegeza cîntecului bătrînesc (doar a celui despre Ger, pentru că o altă încercare în acest sens nu a mai făcut), atunci este vorba de un istorist extrem de moderat.

Sînt apoi în studiul lui P. Caraman observații de finețe (și nu erau multe de acest fel la noi cînd și-a scris studiul P. Caraman) privind raportul dintre tradiție și inovație în procesul creator al folclorului: „Niciodată — chiar cînd e vorba de cele mai talentate individualități creatoare ale sale — el nu plăsmuiește nimic pe de-a-ntregul, ci aflăm întotdeauna o linie de continuitate cu ceea ce a fost. O creațiune folclorică nouă constă în general dintr-o combinație nouă de motive de mult cunoscute sau, și mai simplu, din unele adăugiri sau refaceri ale unui produs mai vechi ori din unele adaptări la împrejurări actuale, firește, aceste operațiuni avînd loc în legătură cu anumite motive luate din viața reală care îndeplinesc rolul de stimul în creațiune". Ori, de asemenea, observațiile pătrunzătoare — pe care nu le-am văzut citate de autorii care au scris studii despre „estetica oralității" — privind mobilitatea, fluctuația creației populare, adaptatea acesteia la mediul folcloric (în accepțiunea sa etnografico-sociologică). P. Caraman este de asemenea printre primii la noi care vorbesc despre „formule călătoare", „jurnal oral". Dar iată frumosul pasaj în care tratează despre adaptarea cîntecului la împrejurări speciale: „Produsul folcloric, mai ales cînd trăiește intens în sufletul colectivității, nu cunoaște decît o fixitate cu totul relativă. Circulația orală punînd stăpînire pe el, îl poartă în voie în cele mai depărtate puncte din spațiu, astfel că îl plasează în situații și circumstanțe ce diferă de la un ținut la altul, de la o localitate la alta și chiar de la un ins la altul în aceeași localitate. Așa ia naștere infinitul număr de variante, care, prin partea lor necomună, reprezintă tot atîtea individualități regionale cu sau fără talent, ori cu talent mai mare sau mai modest, tot atîtea concepții estetice, tot atîtea chipuri de a privi viața și lumea prin prisma subiectului acelui produs. Creațiunea folclorică apare întrucîtva sub chipul unei ape curgătoare care tinde să se adapteze formelor de teren pe unde și-a trasat matca și să reflecteze în oglinda valurilor sale peisajele ce străbate, ba încă, părăsindu-și pe cale mare parte din elementele ei proprii, primește altele nouă, condiționate de felul vegetației și al pămîntului pe unde trece, deși manifestă simultan și o puternică tendință conservatoare pentru ceea ce poartă cu sine de la izvor".

Scanned with CamScanner

Dar cum ni se înfăţişează acum, la mai bine de o jumătate de secol de la apariţia lui, studiul lui P. Caraman? Chiar dacă nu uităm obiecţiile formulate de D. Caracostea, nu putem să nu recunoaştem că studiul lui P. Caraman se citeşte cu maximum de interes, cucereşte prin pasiunea căutării unui răspuns plauzibil la o dezbatere încă de actualitate, prin impresionanta erudiţie pe care este fundamentat, prin acele cuceriri teoretice ce le-am semnalat mai sus. Dealtfel, receptarea lui n-a rămas la momentul replicii lui D. Caracostea, ci şi alţi specialişti şi-au spus, într-un mod ori altul, punctul de vedere asupra relaţiei folclor-istorie. În urmă cu două decenii, G. Vrabie, într-un amplu studiu asupra cîntecelor noastre bătrîneşti, a rezervat un capitol şi *Cîntecului Gerului*, catalogat la cîntece „legendare". Recunoaşterea unor componente antiotomane ale cîntecului în cauză era de fapt egală cu ralierea la punctul de vedere al lui D. Caraman. Cîntecul, după opinia lui G. Vrabie, „a crescut din solul fertil al multor legende, tradiţii şi povestiri orale despre unele fenomene din natură. Dar ele au constituit doar stofa, haina ce îmbracă o idee morală, adevăratul motor şi *cauza causorum* ce determină o structură poetică. Iar ideea fundamentală baladei gerului îşi trage seva din lupta popoarelor creştine dusă, într-o vreme mai îndepărtată, împotriva turcului, a păgînătăţii", sau mai departe: „*Cîntecul Gerului*, cu toată naraţiunea lui legendară, fabuloasă, dezvoltă o idee care-l apropie de balada antiotomană".[8] Iar poziţia aceasta îl apropie pe G. Vrabie în mod vădit de P. Caraman. Puterea de seducţie a demonstraţiei la cei doi, P. Caraman şi D. Caracostea, documentaţia savantă a studiilor lor n-au făcut lesnicioasă opţiunea fermă a celui interesat de problemă, departajarea netă fiind anevoioasă, susţine N. Constantinescu: „Niciodată abandonată de către folclorişti, disputa Caraman-Caracostea revine frecvent în cercetările actuale de folclor, fără ca prin intervenţiile din ultima vreme să se încerce un verdict în favoarea uneia sau alteia dintre cele două teorii".[9]

N. Constantinescu, în articolul citat, spunea între altele despre controversa P. Caraman-D. Caracostea: „Disputa dintre aceştia din urmă, avînd în centrul ei problema istoricităţii sau non-istoricităţii, n-a îmbrăcat haina unei «lupte» propriu-zise, cu schimburile de replici, reveniri, confirmări sau retractări din partea vreunuia dintre «părţi»". Afirmaţia este adevărată doar pe jumătate, căci iată ce spune G. Ivănescu (în art. cit.): „Din toamna sau iarna anului universitar 1943—1944 datează comunicarea sa [a lui P. Caraman — n. ns. I.D.] despre balada lui Marcoş paşa, ţinută în cadrul Institutului de filologie română „Alexandru Philippide" din Iaşi; prof. Caraman a respins atunci obiecţiile care i se aduseseră de către D.Caracostea

---

[8] G. Vrabie, *Balada populară română*, Bucureşti, Editura Academiei R. S. România, 1966, p. 204—205.

[9] N. Constantinescu, *O veche polemică mereu actuală*, în *SLAST*, Bucureşti, an. V, nr. 8 (126), 19 februarie 1984, p. 5.

în articolul *Balada Crivățului...*" Deci, P. Caraman a *revenit*. Din păcate nu avem textul acestei *reveniri*, și după cîte știm nu-l are nimeni, în orice caz familia etnologului nu-l posedă. Este probabil că P. Caraman a vorbit liber. Nu este exclus totuși ca viitorul să aducă mai multă lumină în această privință.

Totodată, trebuie să recunoaștem cu toată obiectivitatea că studiul lui P. Caraman, în anumite privințe, *datează*. Și aceasta în primul rînd pentru că autorul și-a bazat amplul său studiu pe un număr prea mic de variante ale cîntecului. Este adevărat că se bazează pe aproape tot ceea ce se cunoștea la acea dată. Lipsește doar o variantă: *Moș Crivăț* (din Maluri-Vrancea), apărută în *Romanul* (București, an. 35, 1891, p. 38). Față de cele doar 10 variante studiate de P. Caraman, cîntecul însuma în anul 1970 vreo 60 de variante. Autorul a pledat pentru plasarea originii cîntecului în Vrancea, dar în zona amintită altcineva, în afară de P. Caraman și Ion Diaconu, nu știm să mai fi înregistrat cîntecul, astfel că documentația vrînceană a cîntecului a rămas în stadiul Caraman-Diaconu, fapt care pune oarecum sub semnul întrebării afirmația lui P. Caraman că „altădată însă se bucura de o mai largă circulație". Argumentele lipsesc. O largă circulație a avut cîntecul — s-a văzut ulterior — în alte zone. Catalogul lui Al. I. Amzulescu atestă subiectul în județele Gorj, Argeș, Teleorman, Vrancea, Buzău, Dolj, Vîlcea, Olt, Ialomița, Prahova, Constanța, Ilfov, Dîmbovița, în Banat și la românii din Timoc.

Dar este vorba doar de înmulțirea documentelor? Alta este problema: s-ar mai putea susține teza lui P. Caraman pe baza acestei documentații sporite? Autorul însuși și-ar mai fi putut susține opinia cronologizării cîntecului cu toate aceste documente pe masă? Ne lipsește un studiu modern asupra cîntecului, care să preia dezbaterea de unde a lăsat-o P. Caraman. S-au înregistrat, cum am văzut, opinii răzlețe, afirmații fără o armătură mai solidă. Un studiu asupra cîntecului Gerului avem totuși, unul recent însă cu aplicabilitate strict regională, studiul lui Al. I. Amzulescu: *Marcu și Gerul. Epilog doljean la o faimoasă controversă* (în vol. *Cîntecul nostru bătrînesc*, București, Ed. Minerva, 1986, p. 97—124). Examinînd nouă variante culese în triunghiul Craiova-Plenița-Brabova, Al. I. Amzulescu constată tratarea modernă a subiectului, actantul principal comportîndu-se „ca un comandant actual de oștire contemporană, în circumstanțele unui veritabil război". Terminologia militară este și ea adusă la zi de către rapsozii populari: „ordin, minister, mobilizare, cavaleri, tunari, sărvanți, chisoane, infanterie, batalioane, comanda, locul destinat, tabără, soldați, recrutare". Comandantul Marcu ascultă de un „ordin di la ministeri". În concluzia examinării unei variante (culeasă în jurul anului 1925 și publicată de C. S. Nicolăescu-Plopșor), Al. I. Amzulescu notează: „într-un cuvînt nimic nu ar fi oferit lui P. Caraman un oricît de vag temei plauzibil pentru ipoteza cronologizării cîntecului Gerului" (p. 113). Un alt text (din Răchita de Jos-Dolj), publicat

Scanned with CamScanner

în *Izvoraşul* (1937), aduce în centru nu cutezanţa armatei turceşti ci a... armatei române: „Esenţialul în compunerea cîntecului — scrie Al. I. Amzulescu — nu e deci amintirea înghe̦ţului oştirii turceşti din 1498, nici spiritul antiotoman, ca atare, ci mai curînd semnificaţia etică adîncă, adversitatea constantă a cîntăre̦ţului din popor faţă de profilul psihologic al personajului uman care se încumetă cu înfumurare la luptă cu puterea de nebiruit a Gerului". Concluzia lui Al. I. Amzulescu, în urma adîncirii celor nouă variante doljene, este că „balada Gerului nu e o creaţie cu cert substrat istoric concret, ci mai curînd stadiul în care a supravie̦ţuit pînă în zilele noastre, într-o viziune specific românească, nucleul epic al străvechilor credinţe mitologice locale româneşti despre atotputernicia, de neînfrînt, a tăriei Gerului şi a Crivăţului" (p. 123).

Este oportun să ne întrebăm acum, după ce am prezentat opiniile privitoare la controversa Caraman-Caracostea, dacă s-a mai încumetat cineva să încerce cronologizarea vreunei balade româneşti. O asemenea încercare s-a făcut, şi autorul ei nu este altul decît Al. I. Amzulescu care, însuşindu-şi critic ceea ce este încă modern din studiile celor doi clasici ai folcloristicii noastre, propune în studiul său *Comentarii pe urmele unui vechi cîntec bătrînesc — Trei Crai* (în volumul amintit, p. 125—165), „unele posibile sugestii referitoare la plauzibila cronologizare aproximativă a apariţiei şi evoluţiei acestui cîntec între anii 1451 şi 1900". De unde se vede că metoda lui P. Caraman, coroborată cu a lui D. Caracostea, poate oferi încă sugestii metodologice utile.

P. Caraman şi-a spus cuvîntul şi despre un alt subiect de seamă al eposului nostru: *Meşterul Manole*. Mircea Eliade, în celebra lui carte *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, traducerea românească (Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1980, p. 167), îl situează pe P. Caraman între acei care „au adus progrese suficiente în studiul baladei româneşti şi balcanice" adică alături de nume ca L. Şăineanu, M. Arnaudov, P. Skok, D. Caracostea, G. Cocchiara, D. Găzdaru.

În studiul său, *Consideraţii critice asupra genezei şi răspîndirii baladei Meşterului Manole în Balcani* (în *Buletinul Institutului de Filologie „Alexandru Philippide"*, Iaşi, vol. I, 1934, p. 63—102), P. Caraman adoptă un demers critic axat pe „întrebuinţarea procedeelor folclorice secundate de metoda filologică", demers în care specialistul în antroponomastica sud-est europeană se distinge cu autoritate. Studiul este de fapt o replică dată lui Petar Skok, autorul studiului *Iz balkanske komparative literatura. — Rumunske paralele „zidanju Skadra"* (apărut în *Glasnik skopskog naučnok društva*, Skoplje, 1929). P. Caraman, pe de o parte, nu susţine ipoteza lui Skok după care legenda despre jertfa zidirii unei femei ar fi luat naştere în mediul zidarilor, iar de pe alta, nici că zidarii români macedoneni (gogii) ar fi fost creatorii şi singurii răspînditori ai legendei (opinie măgulitoare pentru români, însă neadoptată de P. Caraman). P. Caraman nu admite opinia lui P. Skok că legenda nu

Scanned with CamScanner

putea să se nască decît într-un mediu zidăresc, fiindcă — argumentează savantul român — „cîntecul popular — ca și poezia cultă de altfel, și ca orice produs artistic — nu cerea decît talent spre a fi înfăptuit, nu și o anumită profesie"; „sentimente universal omenești ca cele din balada respectivă împletite cu o superstiție de asemenea universal cunoscută, puteau fi cîntate chiar de la origine de cineva din oricare alt mediu". În ceea ce privește răspîndirea legendei, precizează P. Caraman, gogii „au contribuit într-o măsură mai largă, poate, decît alte cercuri, iar nicidecum că ar fi singurii ei răspînditori". P. Caraman respinge și opinia curentă în epocă privind originea antroponimului Manole. După Caraman antroponimul amintit are autohtonie grecească, „este caracteristic onomasticei grecești și în același timp prezintă fonetism grecesc pur", de unde și părerea lui Caraman „că nașterea baladei, al cărei erou e la origine acest personaj, a putut avea loc pe pămîntul grecesc". Cheamă în sprijinul afirmației unele trăsături definitorii ale cîntecului grecesc despre meșterul constructor: simplitatea lui, apoi „unele trăsături de asprime rudimentară, prin care străbate pînă-n vremea noastră, adesea foarte puțin atenuată, ceva din atmosfera de cruzime fatală și barbară a străvechii credințe, pe cînd ea era o realitate de fapt, ce stăpînea tiranic sufletul popular. Este, după noi, o netăgăduită dovadă a primitivismului variantei grecești". La români, bulgari, sîrbo-croați balada în cauză a atins „dezvoltări estetice superioare, care o așază printre cele mai desăvîrșite realizări ale eposului popular".

Amplul studiu inedit „*Cîntecul nunului*". *Din perspectiva originii, genezei și a funcției sale. Contribuție comparatistă la studiul epicii populare în versuri*, din care a publicat doar o variantă prescurtată [10], este închinat unui subiect cu largă circulație în folclorul nostru (unde mai este cunoscut sub titlul *Letinul bogat* și unde — după o ultimă catalogare — însumează cifra de aproape o sută de variante) și în cel internațional. Motivul acesta, al „peții eroice" a făcut la noi obiectul unui studiu al lui B. P. Hasdeu [11] iar pe plan internațional a fost tratat de mai multe ori, între alții de Dagmar Burkhart, într-un studiu cu tentă istorizantă (crede că sub numele Iancu Sibiancu se ascunde de fapt Iancu de Hunedoara) [12].

---

[10] Petru Caraman, *Funcția nupțială a unei balade populare românești de origine sîrbă*, în vol. *Radovi simpozijuma. . . Actele simpozionului dedicat reciprocităților iugoslavo-române în domeniul literaturii populare*, Pančevo, 1974, p. 125—156.

[11] *Negru-Vodă. Un secol și jumătate din începuturile statului Țării Românești (1230—1380)*, în *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. IV, București, 1898.

[12] Dagmar Burkhart, *Untersuchungen zur Stratigraphie und Chronologie der Südslavischen Volksepik*, München, 1968, p. 94—150: *Brautfahrtmärchen in Liedform: Bestehen von Freiersproben durch einen Helfer des Bräutigams.*

Scanned with CamScanner

Printr-o secţiune adîncă în eposul sud-slav, P. Caraman examinează subiectul la sîrbi (nunta ţarului Ştefan Dusan cu Roxanda, fiica regelui latin din oraşul legendar Ledjan), croaţi (nunta lui Mato din Srijen cu fiica banului cetăţii Ledjan), sloveni (nunta voievodului Janko cu o fată din ţara letinilor), bulgari (regele Egiptului îşi caută mireasă în cetatea Roxanului), şi fireşte la români.

Spre deosebire de B. P. Hasdeu, care constatînd asemănarea dintre variantele româneşti şi cele balcanice vorbise de poligeneză, de două prototipuri: sîrbesc şi românesc, şi spre deosebire de Adrian Fochi, care se rezuma să constate foarte apropiata tratare a subiectului în variantele sud-slavice[13], — P. Caraman susţine că nu poate fi vorba de poligeneză, ci de un izvor unic, prototipul fiind nu cel românesc, ci cel sîrbesc, cel dintîi fiind derivatul celui de al doilea. Pentru a-şi susţine supoziţia P. Caraman examinează cu minuţia-i caracteristică personaje, motive, modul narativ al unor studii ale sale dobîndind aici cîmp larg de exercitare. Pe un fond de asemănări indubitabile, decupează invariantele. Constatînd o „surprinzătoare unitate" a variantelor balcanice, observă, totodată, că în variantele sîrbeşti personajul principal era nepotul de soră al mirelui, în vreme ce în variantele româneşti acest loc este deţinut de către nun. Faptul nu-l descumpăneşte pe P. Caraman, care este sigur că a avut loc o substituire de personaj, şi preocuparea sa este să determine unde şi în ce chip s-a efectuat ea. Se ştie că în variantele româneşti cel chemat să îndeplinească — în locul mirelui — probele eroice este nunul (personaj pasiv în variantele sîrbo-croate şi bulgăreşti). Caraman se-ntreabă dacă totuşi vreo variantă sîrbească conţine aşa ceva, şi constată că într-una din ele (aflată în colecţia lui Vuk St. Karadžić) nunul este provocat să săvîrşească el probele eroice) la români acestea sînt: să sară porţile, buţile de vin, teancurile de postav). O asemenea variantă le va fi sugerat românilor — susţine P. Caraman — investirea naşului cu sarcina amintită. Substituirea a avut loc, se precizează, în spaţiul lingvistic românesc. Ea este explicată de P. Caraman prin influenţa puternică exercitată asupra variantelor româneşti de datina nunţii, de poezia oraţiilor de nuntă şi de unele basme, care au condus la o serie de simplificări în varianta românească, ce a dobîndit trăsături autohtone, dimensiuni originale care au schimbat radical structura temei şi funcţia cîntecului.

Valoarea studiului lui P. Caraman constă în profunda analiză la care este supus materialul românesc şi în obiectivitatea cu care conturează varian-

---

[13] „Devine însă clar pentru oricine că toate versiunile... s-au născut într-o dependenţă foarte strînsă. Deosebirile dintre versiuni nu au nici o influenţă asupra conţinutului sau structurii textului; ne aflăm efectiv în faţa unuia şi aceluiaşi subiect în interpretări naţionale foarte apropiate". Adrian Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare româneşti*, Bucureşti, Editura Academiei R. S. România, 1975, p. 85—86.

tele sud-slave pe baza unei documentaţii bogate (spre deosebire de Dagmar Burkhart care folosise doar o singură variantă românească). Constatăm şi de data aceasta largul cîmp comparativ al autorului şi depistarea adîncilor implicaţii ale altor componente ale folclorului asupra subiectului, componente care l-au modelat în chip particular în spaţiul românesc.

Se observă îndată că P. Caraman a fost atras de unele din cele mai vechi plăsmuiri ale eposului nostru versificat. Dacă adăugăm la aceasta şi faptul că el a dat cele mai temeinice studii despre colindat şi descolindat, putem spune că avem în etnologul român cel mai reputat exeget al folclorului nostru arhaic. El distinge în locul cîntecelor epice fantastice două categorii: „balade pur fantastice" şi „balade fantastico-realiste sau mixte", primele deosebindu-se de basmele fantastice doar prin aceea că sînt versificate. În studiul *Asupra originii şi genezei unor balade populare sud-est europene avînd ca subiect fapte de vitejie*[14], examinează tipul „logodnicul-balaur" sau „mirele-şarpe", existent la bulgari (balada *Căsătoria fiului-şarpele cumplit-cu Denitsa*), la sîrbi (în colecţia lui Vuk St. Karadžić) şi la croaţi (colecţia Broz-Bosanac). La români, ca şi la grecii moderni, nu există un cîntec versificat pe această temă. În schimb, proza epică populară românească a tratat subiectul în multe variante, care „sub aspect tematic prezintă cele mai multe analogii cu baladele sîrbo-croate, iar uneori se identifică întru totul cu basmele în proză despre şarpele-mire povestite de Vuk" (Karadžić). Baladele sud-slave pe tema amintită celebrează curajul, eroismul: fecioara se opune cu îndîrjire căsătoriei sale cu un monstru; la rîndu-i, acesta săvîrşeşte — pentru a căpăta mîna fetei — o serie de fapte grandioase, fabuloase. Tema acestui cîntec epic, altădată prezentă în toată zona mediteraneeană, şi chiar dincolo de ea, este una din cele mai vechi, „putînd fi plasată cronologic cu mult înaintea erei noastre". Era noastră i-a aplicat o serie de peceţi creştine în figuraţia cîntecelor, „în esenţa ei însă tema a rămase aceeaşi de-a lungul mileniilor". Prelucrînd, în *Metamorfoze*, basmul Apulejus din Madaura nu i-a păstrat autenticitatea folclorică, inserîndu-i unele motive din religia oficială.

Tema mirelui-şarpe există la români decît în basme. Unul dintre acestea, *Petrea voinicul şi Ileana Cosînzana* (din colecţia lui I. G. Sbiera) prezintă — constată P. Caraman — o mare analogie cu cîntecul fantastic croat *Carević Jovan i nemila mumajka* (din colecţia Broz-Bosanac). Balade din categoria acesteia, observă autorul, „ne introduc în sfera basmelor celor mai reprezentative, în care fantezia este atotstăpînitoare".

În sfera fantasticului se include şi un alt tip de baladă, definit de Caraman „balada fantastică în genul miturilor", deosebirea ei faţă de cele-

---

[14] Studiu publicat, sub titlul *Fantaisie et réalité dans les poemes épiques populaires du Sud-Est Européen*, în *Dacoromania*, nr. 4, Freiburg/München, 1977—1978, p. 229—256, precum şi în revista *Etnografski i folkloristicini izledvaniia*, Sofia, 1979, p. 229—252.

Scanned with CamScanner

lalte constînd în faptul că tipul amintit „ne introduce în sfera mitului, adică a acelui gen de povestire care în etapa sa primordială a fost în popor articol de credinţă". Tipul este ilustrat cu cîntecul *Soarele şi Luna*, creaţie atestată în toate zonele folclorice româneşti şi însumînd un număr apreciabil de variante. Subiect apreciat de P. Caraman, fără nici un dubiu, drept „cea mai veche creaţie epică în versuri a folclorului român", plăsmuire cu indubitabil substrat mitologic roman: „Soarele şi Luna — înfăţişaţi în baladă ca fraţi şi încă gemeni (şi la români unele legende povestesc că-s gemeni), copiii lui Jupiter şi ai Latonei (Leto)". Motivul dorinţei fratelui de a se căsători cu sora sa lipseşte din mitul antic, căsătoria de acest fel nefiind socotită atunci ca incestuoasă. Mitul românesc cu această temă începe să se infiripeze la începutul epocii precreştine iar cristalizarea sa se înfăptuieşte la începutul erei creştine.

P. Caraman observă că cele două cupluri — Apollo-Diana şi Soarele--Luna — se aseamănă prin caracterul lor sacru şi prin castitate. Autorul discerne apoi ceea ce este mit păgîn şi ceea ce este mit păgîn în cîntecul românesc, ceea ce este sacru şi ceea ce este mitic, ceea ce este mitic şi ceea ce este rod al fanteziei poporului nostru (cum sînt „muncile imposibile" — cunoscute în atîtea basme româneşti).

Creaţie complexă, cîntecul *Soarele şi Luna* are mai multe funcţii: estetică (cea care a fost realizată „cu precădere"), etico-socială (ce se desprinde din „tabloul aprigei lupte atît de pilduitoare împotriva incestului"), etiologică.

Alături de cîntecul epic prin excelenţă mitic despre Soarele şi Luna, există şi un alt tip, epico-liric, care face trecerea de la cîntecul fantastic pe această temă la cel de tip mixt. Este motivul incestului fratern, caracteristic cîntecelor epice sud-slave: în variantele sîrbeşti ţarul Ştefan Duşan doreşte să se căsătorească cu sora sa Roxanda; în textele tipului bulgar regele Maletan (în alte variante Dimitrie sau Jankul) o doreşte de soţie pe sora sa Katelena. Şi la români există acest tip, cu funcţie şi structură poetică deosebite de ale primului tip.

Comparînd cîntecul epic românesc *Soarele şi Luna* cu plăsmuirile sud-slave ce se înscriu aceluiaşi tip, P. Caraman observă că, în linii mari, schema lor este "comună". În variantele româneşti atmosfera mitică este preponderentă, realizîndu-se o sudură perfectă între miraculosul păgîn şi cel creştin. Actanţii sînt, în balada românească, de sorginte greco-romană, deci zei, iar cei din cîntecele sud-slave sînt muritori (regi, ţari). Deosebirile continuă şi ele cuprind şi pe ceilalţi figuranţi, ca şi probele eroice cerute de eroină.

Circumscrierea variantelor româneşti ale cîntecului epic *Soarele şi Luna* în categoria tipului pur fantastic de esenţă mitologică iar a variantelor sud-slave (care au o „formă de expresie pregnant realistă") în categoria tipului mixt le determină o serie de trăsături particulare. Absenţa caracterului de mit explică lipsa funcţiei etiologice la variantele sud-slave.

Scanned with CamScanner

P. Caraman nu aminteşte însă că există totuşi, în anumite categorii poetice, la bulgari şi la sîrbi motivul *Nunta Soarelui*. La bulgari se-ntîlneşte în colinde şi în cîntece bătrîneşti. Soarele nu tînjeşte însă, în acest spaţiu folcloric, după sora sa Luna, ci după frumoasa pămîntencă Grozdanka (ori Dobrianka), care va fi răpită în leagăne de aur slobozite din cer în curţile frumoasei. Răpită sus, Grozdanka nu dobîndeşte statut de Lună, ci tot de soare: „De atunci şi pînă acum/Pe cer ard doi sori/Unul e soarele, soare/ Celălalt soare e Dobrianka;/Soarele arde vara, Dobrianka încălzeşte primăvara" [15].

De tipul „fratele şi sora" s-a ocupat anterior, în cîteva pagini de studiu comparat, Adrian Fochi, care a observat în mod judicios deosebita răspîndire a subiectului la bulgari şi „paralelismul tematic" între variantele româneşti şi cele bulgare; de asemenea, că dincolo de „toate diferenţele, care ţin de o interpretare locală, subiectul e în liniile lui generale, acelaşi" la bulgari şi la sîrbi. Se cuvine reţinut aspectul remarcat de Ad. Fochi şi anume că în cîteva variante croate totuşi „incestul are loc". Fără îndoială remarcabile în economia unei cărţi care avea de examinat nu doar un subiect ci 47, paginile închinate de Ad. Fochi subiectului în cauză au valoarea unui util compendiu. P. Caraman însă, prin ferma definire a particularităţilor variantelor naţionale sud-estice, prin adîncirea deopotrivă a tipului mitic (cu circulaţie la noi în Transilvania şi în Moldova de Nord) şi a celui mixt (existent la noi în Oltenia, Muntenia, Dobrogea şi Moldova), are o opinie personală în ceea ce priveşte centrul de iradiere al motivului. Străvechiul cîntec românesc despre Soare şi Lună „a putut transmite popoarelor slave vecine de la sudul Dunării sugestia de a atribui intenţia de a se căsători cu sora sa unuia dintre monarhii lor cei mai populari". Sugestia ar fi fost mai întîi primită de către sîrbi, de la care subiectul a migrat spre bulgari (în al căror spaţiu cultural motivul cunoaşte mai multe variante, are o întindere considerabil mai mare decît a variantelor sîrbeşti iar mişcarea lor epică este mai spectaculoasă decît a celor sîrbeşti). Se admite, totodată, că bulgarii au putut prelua apoi, nemijlocit, motivul de la români. La P. Caraman însă chestiunea direcţiei împrumutului nu capătă mare extindere.

Studiile de folclor comparat cu aplicare la cîntecul epic au în ţara noastră o tradiţie apreciabilă şi rezultate considerabile, însă o notă caracteristică a lor este faptul că au fost preocupate în principal de modalităţile în care un popor ori altul a tratat creator un anume *subiect*. Nevoia de a depăşi acest palier al cercetării se face tot mai resimţită. Astfel, Adrian Fochi, autorul cîtorva cărţi în care a cercetat comparativ eposul nostru versificat, a formulat ca o obligaţie a studiilor viitoare conturarea unui alt tip de studiu:

---

[15] Apud Gh. Vrabie, *Balada populară românească*, Bucureşti, EARSR, 1966, p. 188—190.

Scanned with CamScanner

„Trebuie să depăşim stadiul acesta încă greoi şi să încercăm să ajungem la alte nivele mai adînci şi mai fine, mai elocvente în ceea ce priveşte creativitatea. Este vorba de a coborî pînă la ceea ce în folcloristică se numeşte motiv, adică pînă la cele mai mici unităţi narative, care corespund celor mai elementare idei funcţionale, dar şi unor situaţii umane fundamentale. Este vorba de a ajunge la atomii unei naraţiuni, la acele decupaje ce nu mai suportă decupajele interioare, sînt numai nucleu. Pentru că sînt ceea ce sînt, idei simple şi indivizibile şi exprimă situaţii umane, ele se pot naşte în mod spontan peste tot unde există condiţii prielnice pentru creaţie. Condiţia existenţei lor este unitatea funciară a naturii umane. Ele nu trebuie împrumutate" [16].

Să adăugăm îndată că asemenea cercetări s-au făcut totuşi şi în folcloristica noastră anterioară. Fără să teoretizeze, P. Caraman este unul din aceia care au contribuit la apariţia unei astfel de cercetări.

Un original aport al său în direcţia amintită este studiul consacrat *Mioriţei*, mai precis motivului (existent la români şi la poloni) „alegorizarea morţii unui tînăr prin nuntă". *Mioriţa* este în opinia sa „cea mai fericită îmbinare a genului liric cu cel epic", „nu-i numai o capodoperă a poeziei populare; ea este în acelaşi timp, prin unele caractere reprezentative şi mai ales prin viaţa ciobănească pe care o cîntă, un document etnologic foarte preţios pentru cunoaşterea sufletului colectiv românesc". Dacă între subiectul *Mioriţei* şi al unor dume poloneze (tratînd moartea năpraznică a unui soldat — ulan sau husar — sau tînăr nobil) există o deosebire „foarte mare", observă, totodată, că la ambele cîntece naţionale „centrul de greutate îl formează acelaşi motiv". Comunitate motivică ce nu este pusă de P. Caraman în seama vreunei influenţe dintr-o parte sau din cealaltă; ea este, dimpotrivă, „încă una din nenumăratele mărturii pe care le aduce folclorul despre eternul omenesc din manifestările sufleteşti ale popoarelor, chiar la cele mai deosebite dintre ele".

Cu toate că motivul este „uimitor de asemănător la români şi la poloni", particularităţile celor două culturi naţionale îşi spun în varii chipuri cuvîntul. La români drama se petrece în mediul pastoral, la poloni în cel milităresc, animalul care ascultă confesiunea tînărului este la români o mioară, la poloni calul, splendidul portret din cîntecul mioritic românesc „lipseşte aproape cu totul în poezia polonă". Alegoria amintită nu este o creaţie a *Mioriţei*, ci îşi are obîrşia în arhaice bocete cîntate la înmormîntarea tinerilor necăsătoriţi, ceremonial bine conservat la români, bocetele amintite fiind structurate pe imaginea morţii-mireasă şi respectiv a morţii-mire. De aici, din aceste bocete, spune Caraman, motivul a migrat într-o creaţie de excepţie ca *Mioriţa*. Trecerea alegoriei morţii din bocete în literatura populară nu s-a

---

[16] Adrian Fochi, *Paralele folclorice. Coordonatele culturii carpatice*, Bucureşti, Ed. Minerva, 1984, p. 313—314.

Scanned with CamScanner

făcut *tale quale*, ci a parcurs un proces: „Iată dar că alegoria morții, trecînd din bocete în alte cîntece ce nu au nici o legătură cu ritualul de înmormîntare, suferă o transfigurare. Pe cînd în bocete simbolurile nunții se împleteau cu cele ale morții, precum se întîmplă și în realitate — ceremonialul la înmormîntarea tinerilor necăsătoriți fiind o împletire de datine de nuntă cu datine de înmormîntare — dincoace, în poeziile ce n-au a face cu ceremonialul, alegoria începe a se purifica lăsînd la o parte simbolurile morții ca: crucea, praporul, popa cu cădelnița... În locul acestora vin elementele naturii și astfel alegoria cîștigă în frumusețe, se perfecționează atunci cînd din natură se aleg acele elemente ce prezintă măreția celor din *Miorița*. Dintre toate personajele alegorice din tabloul nunții cel ce prezintă o deosebită importanță este mireasa".

O bună parte din studiu este consacrată refacerii procesului alegorizării motivului. Mai întîi s-a practicat „căsătoria reală a mortului cu toate cruzimile ritualului", apoi „datina nunții la înmormîntarea celor necăsătoriți", motiv care a pătruns în poezia populară, unde „la început n-a fost deloc alegoric, ci reproducerea înscenării nunții din ceremonial, nuntă care nici ea la rîndul ei n-a fost alegorie fiindcă reproducea o credință puternică a poporului". A pătruns apoi în bocete.

După ce stabilește asemănările și deosebirile în plan etnografic, P. Caraman evaluează estetic alegoria în cele două spații culturale naționale. Alegoria morții se-ntîlnește la români mai mult în bocetele de fecior și în cele de fată mare și mai puțin în poezia epică, în vreme ce la poloni se-ntîlnește cu deosebire în dume (bocetele dispărînd la ei cu mult timp în urmă). La primii alegoria morții a căpătat contur artistic excepțional într-o creație pastorală (cîntecul avînd de aceea o mare forță de reprezentare), spre deosebire de poloni ale căror dume în cauză deplîng îndeobște dispariția unui soldat ori — mai rar — a unui nobil cavaler (al cărui nume „prea general ajunge că șterge cu totul personalitatea eroului"). Eroul baladei noastre este „o personalitate ce se impune și nu poate fi confundată cu nimeni", care „răsare din mijlocul celorlalți într-o lumină vie". Însoțitorul protagonistului, „personajul mut", în cazul dumelor poloneze calul este „departe de a avea individualitatea oii năzdrăvane, primește numai solia stăpînului ce se înecă, fără alt rol". La români, mioara este „un personaj plin de viață — simbol al legăturilor sufletești dintre cioban și turmă". Cadrul cîntecului epico-liric este „cu mult mai amplu la români" iar între personaje apare măicuța bătrînă, „foarte viu zugrăvită", chiar ucigașii potențiali ai eroului fiind și ei „destul de bine conturați". Se constată totodată mișcarea epică

---

[17] Petru Caraman, *Un motiv alegoric în folclorul românesc și în cel polonez*, în *Revista de istorie și teorie literară*, București, an. XXXI, nr. 2, 3, 4; an. XXXII, nr. 1, 2. Stabilirea textului și două comentarii: Iordan Datcu. Studiul poartă de fapt titlul, schimbat de redacția revistei, *Alegoria morții în poezia populară, la poloni și la români*.

Scanned with CamScanner

mai pregnantă la români, în timp ce în dumele poloneze ea este absentă, „tot interesul se concentrează în moartea tînărului, reliefată prin convorbirea cu calul". Tot în acestea „singurul sentiment puternic este jalea pentru moartea eroului", spre deosebire de cîntecul mioritic care dă glas unui complex de sentimente, „împletite laolaltă şi învăluite într-o senină tristeţe", moartea tînărului păstor „deschide alte orizonturi şi prin aceasta e izvor de frumuseţi noi".

Prin studiul său, P. Caraman îmbogăţeşte exegeza mioritică, extinde teritoriul comparatisticii pe această temă prin anexarea spaţiului folcloric polonez al dumelor grefate pe alegoria morţii.

Altă dată, în studiul *Asupra originii şi genezei unor balade populare sud-est europene, avînd ca subiect fapte de vitejie*, de care ne-am ocupat mai înainte, P. Caraman îşi spune părerea asupra unui alt nucleu metaforic din *Miorița*, conţinut de versurile: „Soarele şi Luna/Mi-au ţinut cununa", despre a cărui autenticitate folclorică unii exegeţi şi-au exprimat îndoiala. Pentru P. Caraman motivul nu este o creaţie a lui V. Alecsandri, ci „un motiv favorit al folclorului românesc, în special al epicii populare în versuri", care „vine din profunzimile unei vechi tradiţii cu substrat mitic a poporului român", „motivul aştrilor nuntaşi — în frunte cu Soarele şi Luna, care deţin rolurile de nuni mari, adică cele mai însemnate — ascunde un mit străvechi". El nu a apărut întîi nici în *Miorița* nici în cîntecul despre fratele ce-şi cere în căsătorie sora, unde are o funcţie pur poetică, de element estetic. Cu probitatea-i caracteristică, savantul declară că nu ştie care este forma originară a mitului aştrilor nuntaşi, că problema rămîne deschisă viitorilor cercetători.

Poate că cea mai elocventă probă a imenselor posibilităţi ale ilustrului etnolog în domeniul acesta al studierii simbolisticii este cartea sa, apărută postum, *Pămînt şi apă. Contribuţie etnologică la studiul simbolicei eminesciene* (Iaşi, Editura Junimea, 1984, 360 p.), în care propune sursa arhaică a simbolului popular „pămînt şi apă", conţinut de un celebru vers din *Scrisoarea III* de M. Eminescu. Un studiu care — prin erudiţie, adîncita cercetare a fondului arhaic, strigenţa demonstraţiei şi limpiditatea expresiei — aminteşte, poate mai mult decît orice altă lucrare a lui P. Caraman, de Mircea Eliade. Amintindu-i numele acestuia nu uităm că într-unul din capitolele ce le-a scris pentru volumul întîi din *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des litteratures* (1956), a citat doar două nume de folcloriști români: Constantin Brăiloiu şi Petru Caraman. Vecinătate extrem de semnificativă.

Creaţia populară românească, unitară în diversitate, este o mărturie de prim ordin a unităţii de origine, de gîndire şi de teritoriu a tuturor românilor, a dăinuirii lor din străvechime în spaţiul carpato-danubian-pontic. Folclorul oferă argumentele necesare pentru alcătuirea hărţii românimii, numeroase şi esenţiale toponimice apărînd din cele mai vechi timpuri în creaţiile spirituale ale poporului nostru. Cărturar patriot, P. Caraman a vibrat cu profun-

Scanned with CamScanner

zime de fiecare dată cînd a fost vorba de probleme esențiale ca aceea amintită. S-a sprijinit în argumentația sa și pe cîntecele epice versificate, în care a văzut consecvent „un foarte bogat și mai ales surprinzător de variat tezaur". În studiul *Reflexul mării în folclorul românesc*[18] vestejește „grava eroare" a cuiva care „la gîndul că Marea Neagră se află situată în extremitatea orientală a României, și-ar putea închipui că poporul nostru nu cunoaște decît parțial marea și anume numai în acel ținut care este în imediata vecinătate cu ea". Cu o bogată documentație, P. Caraman demonstrează că „Marea Neagră a fost totdeauna plămînul prin care a respirat întreaga Dacie, începînd din epoca preistorică și pînă-n zilele noastre. Ea a fost totodată fereastra prin care odinioară dacii și geții, iar mai tîrziu — după fuziunea lor cu romanii — românii, adică principala națiune romanică răsăriteană în întregul său, au privit lumea, făcînd cunoștință datorită ei cu străinii din țări depărtate și stabilind relații cu dînșii. În peisajul dacic, marea a fost în permanență un element din cele mai familiare poporului, care a locuit în hotarele însemnate cu litere de foc de către cel mai mare poet al românilor".

Pentru a-și susține teza, apelează la o serie de secțiuni ale folclorului (basme, colinde, descîntece, cîntece epice versificate), care-i oferă „din belșug" argumente. Amintim doar cîntecele epice citate de autor. Se oprește mai întîi la *Soarele și Luna*, pe care-l socotește, în acord cu ceea ce avea să spună și în studiul *Asupra originii și genezei unor balade populare sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare*, la care ne-am referit mai sus, plăsmuirea cea mai arhaică din eposul nostru versificat „dat fiindcă își trage originea direct din mitologia romană". Se știe că Luna, pentru a descuraja pornirea neînfrînată a fratelui său de a se căsători cu ea, deci de a face o căsătorie incestuoasă, îi impune acestuia o serie de munci imposibile, între care și aceea de a-i face „pod peste mare". Nescăpînd de asiduitățile fratelui său, Luna sare în mare ca să se înece, fiind salvată de către Creator. Într-o variantă acțiunea se petrece fără nici un dubiu la Marea Neagră: „Pod pe Marea Neagră/De fier și oțel"; „Mie să-mi croiești/Și să-mi isprăvești/Peste Marea Neagră/Un pod de aramă". Într-o altă variantă, Luna îi pune în față fratelui său o altă probă: „Tu mie să-mi faci/D-o vie pe mare", motiv caracteristic și cîntecului epic *Nicolcea* (care l-a preluat — ni se spune — din basme). O altă baladă, *Antofiță al lui Vioară*, își desfășoară acțiunea în mediul marin. Toate exemplele citate îi consolidează autorului convingerea că folclorul românesc este „inundat de motivul mării", că marea, „acest grandios element al naturii, a fost totdeauna prezentă în conștiința românilor, pretutindeni pe unde locuiesc ei". Folclorul este susținut de aproape, în

---

[18] A apărut în *Tomis*, Constanța, an XI, nr. 1, mart., p. 4 și nr. 2, iun. 1976, p. 6 și 14. Este varianta prescurtată a unui studiu mai amplu aflat în manuscris (150 p.).

Scanned with CamScanner

această chestiune, de documentele istorice, de numeroasele descoperiri arheologice.

Studiile despre eposul versificat, ca și cele consacrate altor categorii folclorice, îl recomandă pe P. Caraman nu doar ca un exeget atît de personal al subiectelor, motivelor și metaforelor unor creații reprezentative ale românilor, ci și ca un savant îndeaproape preocupat de dimensiuni cardinale ale istoriei poporului nostru, ale culturii sale în ansamblu. Cultură în cadrul căreia el însuși s-a afirmat ca o personalitate distinctă.

IORDAN DATCU

Scanned with CamScanner

TABEL CRONOLOGIC *

1898 14 decembrie. Se naşte Petru Caraman, în comuna Vîrlezi, judeţul Galaţi, în familia ţăranilor răzeşi Elena şi Neculai Caraman.

1903 Începe, la vîrsta de 5 ani, şcoala primară în comuna natală.

1909–1917 Urmează, ca elev bursier, cursurile Liceului Internat "Costache Negruzzi" din Iaşi, unde are profesori ca Vasile Bogrea, Calistrat Hogaş, Iorgu Iordan (pentru cîtva timp), August Scriban. Începînd războiul, elevul Caraman trece clasa a VII-a în particular.

1916 Primul „studiu folcloric", în manuscris, *Importanţa morilor de apă în trecutul neamului nostru.*

1918 Se înscrie, în toamna acestui an, la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii Mihăilene din Iaşi, Secţia Filologie Modernă. Are profesori pe Ilie Bărbulescu, Traian Bratu, Dimitrie Gusti, G. Ibrăileanu (acesta a intenţionat să-l reţină asistent), Al. I. Philippide, Orest Tafrali. În aceşti ani studentul îşi realizează colecţia de folclor, *Populária carmina.*

1921 Redactează, ca lucrare de seminar, în două variante, ultima intitulată *Un izvor nou pentru studiul limbii româneşti vechi*, un studiu despre colinde.

1921 Decembrie. Îşi trece licenţa în filologie modernă, specialitatea limba şi literatura română, cu calificativul Magna cum laude.

1922 La începutul acestui an, absolvă şi Seminarul pedagogic universitar din Iaşi.

1922–1923 Îşi satisface serviciul militar urmînd Şcoala de ofiţeri de rezervă în infanterie din Ploieşti o[D]ţinînd la terminare gradul de sublocotenent în rezervă.

---

* Întocmit pe baza unei scrisori ce ne-a trimis-o însuşi etnologul, apoi a autobiografiei sale (datată „Iaşi, 9 aprilie 1953"), oferită nouă pentru documentare de către Petru P. Caraman, în fine a studiului lui Ion H. Ciubotaru, *Moştenirea ştiinţifică a profesorului Petru Caraman*, apărut în *Anuarul de lingvistică şi istorie literară*, Iaşi, tom. XXVII, 1982, p. 257–283.

Scanned with CamScanner

1923 Ianuarie şi iunie. Trece, la Bucureşti, examenul de capacitate la două specialităţi: limba latină şi limba română.

1923 1 septembrie Este numit profesor secundar titular pentru limba română şi limba latină la Liceul de Stat nr. 2 din Cernăuţi.

1925 Obţine, la concursul ţinut sub auspiciile Poloniei, bursa pentru studii în această ţară, unde şi pleacă în luna decembrie. Face studii de slavistică la Universităţile din Varşovia, Lwow şi Cracovia, cu deosebire la aceasta din urmă. A audiat cursuri ale etnologilor şi etnografilor Bystroń, Frankowski, Fischer, Moszyński şi Poniatowski.

1926 Publică *Ştiri despre români şi despre orientul Europei din pragul veacului XIV (1308)*, în *Arhiva*, XXXIII, 1926, nr. 3 şi 4, p. 267—269.

1928 Îşi trece, în luna martie, examenul de doctorat principal în slavistică iar în luna iunie doctoratul în filosofie, ambele la Universitatea din Cracovia.

1928 După terminarea studiilor în Polonia, pleacă la Viena şi Praga, unde studiază în bibliotecile universitare în vederea elaborării unor studii din domeniul slavisticii.

1928 Septembrie. Îşi reia postul de profesor secundar la Cernăuţi.

1928 Decembrie. Pleacă, pentru mai multe luni, pentru studii de filologie şi literatură sîrbo-croată, la Belgrad şi Zagreb.

1929 Studiază la Atena, cu deosebire în Biblioteca Naţională a Greciei, în vederea elaborării unei lucrări cu subiect grecesc. Tipăreşte studiul *Motive româneşti în literatura semipopulară cehă. Teatrul de marionete „Horia şi Cloşca"*, în *Arhiva*, XXXVI, 1929, nr. 1, p. 6—17 şi nr. 2, p. 103—114.

1929 Iulie. Se căsătoreşte, la Vîrlezi-Galaţi, cu profesoara de liceu Alice Sibi (n. 12 noiembrie 1898).

1929 1 Septembrie. Este transferat de la Cernăuţi la un liceu din Bucureşti, unde funcţiona şi soţia sa. Rămîne la Bucureşti pînă în 1934. În aceşti ani, efectuează, în vacanţe, în ţările slave, călătorii ştiinţifice, spre a menţine contactul ştiinţific cu evoluţia disciplinei sale.

1930 Tipăreşte studiul *Remarques critiques et discussion de problèmes ethnographiques*, în *Arhiva*, XXXVII, 1930, nr. 3 şi 4, p. 213—229. Se naşte primul fiu al soţilor Caraman, Petru, viitorul matematician.

1931 Tipăreşte studiul *Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români şi slavi. Contribuţie la studiul mitologiei creştine din orientul Europei*, în *Arhiva*, XXXVIII, 1931, p. 358—448.

Apare studiul *Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est européen*, în *Lud Słowiański*. Pismo poświęcone dialectologji i etnografji Słowian, Krakow, tom. II, zeszyt 1, 1931, p. 27—55, cu urmare în alţi doi ani: tom. III, zesz. 1, 1932, p. 80—97; tom. III, zesz. 2, 1933, p. 185—212.

Scanned with CamScanner

1932 Tipăreşte studiul *Contribuţie la cronologizarea şi geneza baladei populare la români*, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, 1932, p. 53—105, cu continuarea în anul următor: II, 1933, p. 21—88.

1933 Apare, la Cracovia, prima sa carte: *Obrzęd kolędowania u Słowian i u Rumunów. Studjum porównawcze*, VIII + 630 p.

1934 Tipăreşte *Datinile româneşti în limba franceză. Contribuţie critică asupra folclorului român în străinătate*, Bucureşti, 110 p. Se naşte Alice, prima fiică a soţilor Caraman.

1934—1937 Este director al Institutului Român din Sofia.

1935 Tipăreşte studiul *Folclor românesc în englezeşte, Contribuţie asupra folclorului român în străinătate*, în *Arhiva*, XLII, 1935, nr. 3—4, p. 181—197.

1936 Apare studiul *Descolindatul (To xetraguadisma) dans le Sud-Est Européen*. Extrait des comptes rendus du IV-e Congrès des géographes et des ethnographes slaves, Sofia, 1936, p. 321—327.

1937 (sept.)—1938. Profesor secundar la Bucureşti.

1938 Este chemat, în toamna acestui an, la Catedra de slavistică a Universităţii din Iaşi, unde este mai întîi profesor suplinitor apoi, prin concurs, profesor definitiv, post ocupat pînă în noiembrie 1947. Apare studiul *Xylogènèse et lithogénèse de l'homme. Essai sur l'origine et l'évolution des croyances en Europe orientale*, în *Zalmoxis*, Paris Bucureşti, I, 1938, p. 177—196 şi II, 1, 1939, p. 111—130.
Se naşte Mărioara, a doua fiică a soţilor Caraman.

1943 Tipăreşte studiul *Les bases mystiques de l'anthroponymie. Prolégomènes à l'étude des noms personnele roumains*, în *Balcania*, VI, 1943, p. 464—497.

1969 Îi apare studiul *Magia populară ca sursă de inspiraţie pentru poezia cultă*, în *Elogiu folclorului românesc*, Bucureşti, 1969, p. 376—401.

1970 Publică studiul *L'Héritage romain dans l'anthroponymie roumaine*, în vol. *Actele celui de al XII-lea congres internaţional de lingvistică şi filologie romanică*, Bucureşti, 1970, p. 1107—1113.

1972 Susţine, la Pancevo (Iugoslavia), comunicarea *Funcţia nupţială a unei balade populare româneşti de origine sîrbă*.

1973 Decembrie. Participă la cel de al X-lea colocviu organizat de societatea „M. Eminescu" din Freiburg (R. F. Germania), unde susţine comunicarea *L'ethnographe Cantemir et le folklore du Proche-Orient*.

1974 Tipăreşte studiul *Funcţia nupţială a unei balade populare româneşti de origine sîrbă*, în *Radovi simpozijuma... (Actele simpozionului dedicat reciprocităţilor iugoslavo-române în domeniul literaturii populare)*, Pančevo, 1974, p. 125—156.
Publică evocarea *G. Ibrăileanu-profesorul, istoricul culturii, scriitorul beletrist*, în vol. *Amintiri despre G. Ibrăileanu*, antologie de Ion Popescu -Şireteanu, Iaşi, 1974, p. 77—114.

Scanned with CamScanner

îi apare studiul *L'ethnographe Cantemir et le folklore du Proche-Orient*, în *Dacoromania. Jahrbuch für östliche Latinität*, Freiburg/München nr. 2, 1974, p. 313—341 și nr. 3, 1975—1976, p. 237—270. Partea, finală a studiului n-a apărut încă.

1976 Dintr-un studiu mai amplu, publică în *Tomis*, an. XI, nr. 1, și 2, p. 4, sinteza *Reflexul mării în folclorul românesc.*

1978 Publică *Fantaisie et réalité dans les poèmes épiques populaires du Sud-Est Européen*, în *Dacoromania*, 1977—1978, nr. 4, p. 229—256.

1979 Studiul citat mai sus este tipărit și în *Etnografski i folcloristicini izsledvaniia*, Sofia, 1979, p. 229—252.

1980 10 ianuarie. Se stinge din viață Petru Caraman, la Iași, în casa sa din Fundacul Codrescu 1.

1981 Apare studiul *Une influence roumaine sur les langues slovaque et tchèque* în vol. *Logos Semantikos. Studia linguistica in honorem Eugenio Coseriu*, vol. V, Madrid, 1981, p. 149—160.

1981 Apare, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, p. 57—94, prima parte din studiul inedit (2 volume, 900 p.) *Descolindatul în sud-estul Europei.*

1982 Apare volumul *Literatură populară*, antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion Ciubotaru, Universitatea „Al. I. Cuza" — Iași, Centrul de Lingvistică, Istorie Literară și Folclor, Arhiva de Folclor a Moldovei și Bucovinei, Caietele Arhivei de Folclor, III, 1982, XLIV + 448 p.

1983 Apare *Colindatul la români, slavi și la alte popoare, Studiu de folclor comparat*, ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru, prefață de Ovidiu Bîrlea, București, Editura Minerva, 1983, XXV + 636 p.

Apare, în îngrijirea lui Iordan Datcu, în *Revista de istorie și teorie literară*, 1983, numerele 2, 3 și 4 și 1984, numerele 1 și 2, studiul *Un motiv alegoric în folclorul românesc și în cel polonez* [titlu preferat de redacția revistei celui original: *Alegoria morții în poezia populară la poloni și la români*].

1984 Apare Volumul *Pămînt și apă. Contribuție etnologică la studiul simbolicei eminesciene*, ediție, prefață, note și indice de Gheorghe Drăgan, Junimea, Iași, 1984, 360 p.

8 decembrie. Încetează din viață, la Iași, Alice Caraman, soția etnologului.

Scanned with CamScanner

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Dacă excludem volumașul, cu puțin peste o sută de pagini, *Datinile românești în limba franceză. Contribuție critică asupra folclorului român în străinătate* (București, Tip. C. Lăzărescu, 1934), putem spune că Petru Caraman a tipărit *în volum* în timpul vieții sale o singură lucrare majoră: *Datina colindatului la slavi și la români* (Cracovia, 1933, 630 p.), dar și aceasta într-o limbă străină (polonă), accesibilă unui cerc restrîns de specialiști. A publicat însă numeroase studii, articole și recenzii în periodice din țară (*Arhiva*, *Anuarul Arhivei de folclor*, *Buletinul Institutului de Filologie Română „Al. Philippide"*, *Însemnări ieșene*, *Balcania*, *Tomis*) și din străinătate (*Zalmoxis*-Paris; *Lud Slowianski*-Cracovia; *Dacoromania*-Freiburg-München). Textele (în rezumat) ale comunicărilor la manifestări folclorice internaționale i-au apărut în publicații ale acestora: *Al IV-lea Congres al geografilor și etnografilor slavi* (în limba franceză) (Sofia, 1936); *Actele Simpozionului dedicat reciprocităților iugoslavo-române în domeniul literaturii populare* (Pančevo, 1974) ș.a.

Dar cea mai masivă parte a operei lui Petru Caraman a rămas în manuscris. Și nu este vorba, precizăm îndată, de articole ori studii de dimensiuni modeste și de însemnătate redusă, ci de adevărate contribuții științifice, de studii cu caracter monografic, cum sînt: *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei. Studiu de folclor comparat*, 2 volume (900 p.); *De la instinctul de autoorientare la spiritul critic axat pe tradiția autohtonă. Reflecții asupra conceptului despre specificul etnic în literatură, ca emanație a sursei folclorice* (378 p.); *Pămînt și apă. Contribuție etnologică la studiul simbolicei eminesciene* (300 p.); *Prolet gomene etnografice și tehnogenetice la studiul meșteșugurilor în România* (240 p.); *Reflexul meșteșugarilor și al negoțului în folclor și în etnografie la români*; (50 p.); *Legănatul — ca muncă și ritual — reflectat în creația artistico-folclorică mai ales la popoarele din Orientul și sud-estul Europei* (161 p.); *Cîntecul nunului. Din perspectiva originii, genezei și funcției sale. Contribuție comparatistă la studiul epicei populare în versuri* (201 p.); *Alegoria morții în poezia populară a polonilor și la români* (66 p.); *Înfrățirea rituală la popoarele sud-estului euro-*

Scanned with CamScanner

pean și originea ei traco-ilirică (70 p.); *Originea și geneza sorcovei* (35 p.); *Reflexul mării în folclorul românesc și continuitatea neîntreruptă a poporului român în Dobrogea de la formarea sa* (150 p.); *Contribuție la caracterizarea doinei* (92 p.); *Porțile monumentale ale României. Considerații asupra genezei și semnificației lor* (31 p.); *Excurs asupra Caduceului — ca prototip al „colindei" — reflex al străvechei, universalei baghete magice* (300 p.); *Blestemul, ca expresie folclorică a unui complex afect negativ* (100 p.); *Observații critice urmate de discuția cîtorva probleme etnografice și etnologice — cu privire specială asupra artei populare — la apariția cărții lui Antonín Václavík, „Vijrocni obyceje a lidové uměni"*, Praga, 1959 (60 p.); *Aperçu critique sur l'oeuvre folklorique de Lutz Rorich: „Lexicon der Sprichwörtlichen Redensarten"*, bd. I—IV, Freiburg-Basel-Wien 1977 (55 p.); *Identificarea episodului despre Cupidon și Psyche, din romanul „Methamorphoses" al lui Apuleius, cu un basm autentic popular* (100 p.); *„Hoja, Leço, Dolerije" (Haileroi, D-aileroi). Un important document folcloric din literatura raguzană, despre expansiunea românilor pe coasta dalmațiană, la sfîrșitul evului mediu* (37 p.); *Studiu asupra colindelor* (60 p.); *Vechiul cîntec popular ucrainean despre Ștefan Voievod și problemele lingvistico-etnografice aferente* (400 p.); *Prozodia și metrica populară polonă în raport cu versificația folclorică a celorlalți slavi* (200 p.); *Une ancienne coutume de mariage. Etude d'ethnographie du Sud-Est européen.* Deuxieme partie (30 p.).

Numai studiile citate mai sus însumează peste patru mii de pagini de manuscris.

După stingerea din viață a savantului, au fost tipărite volumele: *Datina colindatului la români, slavi și la alte popoare.* Studiu de folclor comparat, ediție îngrijită de Silvia Ciubotaru, prefață de Ovidiu Bîrlea (Ed. Minerva, 1983, XXV + 635 p.); *Pămînt și apă. Contribuție etnologică la studiul simbolicei eminesciene*, ediție, prefață, note și indice de Gheorghe Drăgan (Junimea, Iași, 1984, 356). Din colecția de folclor a lui P. Caraman (peste 2000 de texte: colinde, urări, bocete, cîntece de priveghi, cîntecul zorilor, cîntece și strigături, ghicitori, balade, și basme), au fost publicate 521 de texte în volumul (tipărit prin multiplicare): Petru Caraman, *Literatură populară*, antologie, introducere, note, indici și glosar de Ion H. Ciubotaru, Universitatea Al. I. Cuza-Iași. Caietele Arhivei de folclor, III, Iași, 1982, XLIII + 448 p.

În fine, în reviste au apărut în acești ani: *Descolindatul în sud-estul Europei.* Partea I (în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1981, p. 57—95); *Un motiv alegoric în folclorul românesc și în cel polonez* (titlu dat de revistă studiului *Alegoria morții în poezia populară la poloni și români*) (în *Revista de istorie și teorie literară*, București, XXXI, nr. 2, apr.—iun. 1983, p. 28—34; nr. 3, iul.—sept., p. 84—88; nr. 4, oct.—dec. 1983, p. 101—105; an. XXXIII, nr. 1, ian.—mart. 1984, p. 70—74; nr. 2, apr.—iun. 1984, p. 54—58. Textul a fost îngrijit și a fost comentat de Iordan Datcu). În

Scanned with CamScanner

fine, I. H. Ciubotaru a publicat un fragment din studiul *Contribuție la caracterizarea doinei* (în *Anuarul de lingvistică și istorie literară*, Iași, tom. XXIX, 1983—1984, p. 63—76).

Ediția noastră își propune să înmănuncheze studii de seamă închinate folclorului românesc (aproape de fiecare dată abordat de pe poziția comparatistului cu un larg orizont), studii rămase în manuscris ori în publicații periodice.

Primul volum al acestei ediții cuprinde studiile: *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români* (apărut, în două părți, în *Anuarul Arhivei de folclor*, Cluj, 1932, 1933); *Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterului Manole în Balcani* (în *Buletinul Institutului de Filologie Română „Alexandru Philippide"*, Iași, I, 1934, p. 63—102); *Cîntecul nunului. Din perspectiva originii, genezei și funcției sale. Contribuție comparatistă la studiul epicii populare în versuri* (pe care îl dăm după manuscris); *Asupra originii și genezei unor balade populare sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare* (reprodus de noi de asemenea după manuscris).

Petru Caraman avea o caligrafie perfectă, fapt care sporește, și în acest fel, încîntarea produsă de parcurgerea manuscriselor sale. Este cazul manuscriselor *Asupra originii și genezei unor balade sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare*; *Alegoria morții în poezia populară la poloni și la români*; *Originea și geneza sorcovei*; *Contribuție la caracterizarea doinei*. Cercetarea manuscriselor profesorului P. Caraman nu este însă, în toate cazurile, destul de lesnicioasă. Astfel, studiul *Cîntecul nunului* a fost așternut pe versoul unor jumătăți de coli dactilografiate, autorul scriind nu numai pe fața nedactilografiată ci și pe aceea dactilografiată oriunde a găsit cel mai mic spațiu alb. A scris de asemenea pe file de agendă format carte și pe mici file de calendar de birou. Jumătățile de coală sînt scrise de la o margine la alta, cu grija neslăbită parcă de a nu lăsa nici cel mai mic spațiu. Scrisul este aici de regulă mărunt, nu de puține ori foarte mărunt, încît în aceste cazuri a fost nevoie de citirea lui cu ajutorul lupei. În manuscrisul *Asupra originii și genezei unor balade sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare* alternează paginile scrise cu literă normală, ușor lizibilă, cu altele cu literă foarte măruntă. Colile sînt scrise pe ambele fețe, fie cu pastă albastră (cele mai multe), fie cu pastă roșie, existînd și pagini scrise cu ambele culori. Corecturile sînt operate cu creion negru și cu creion albastru. Notele bibliografice sînt scrise vizibil, la altă culoare (roșu).

În genere bine păstrate, manuscrisele au uneori totuși lipsuri de file, ca în cazul manuscrisului *Originea și geneza sorcovei* din care lipsesc 8 file, al căror text nu lipsește însă din varianta dactilografiată a studiului, lăsată de autor. Atunci cînd nu lipsesc pagini, unele manuscrise sînt mai greu lizibile din cauza stadiului avansat de uzură al unor pagini (fila 7 cu marginile deteriorate a studiului *Cîntecul nunului*).

Scanned with CamScanner

Textele prezentei ediții au fost transcrise conform normelor ortografice în vigoare.

Autorul folosește o limbă modernă și de aceea puține au fost grafiile ce au comportat modernizarea.

Grafia *cari* a pronumelui relativ-interogativ, folosită de altfel de autor destul de inconsecvent, și pentru masculin plural și pentru feminin plural, am transcris-o *care*; *s* intervocalic sau precedînd o consoană sonoră a fost transcris *z*: desamăgi = dezamăgi; desvălui = dezvălui; desnodămînt = deznodămînt; *s* în poziție inițială a fost transcris *z* în exemple ca: sdrobit = zdrobit; sgomot = zgomot.

Am păstrat formele duble sau triple ale numelor unor istorici citați de autor în studiul *Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români*, forme care, uneori, se datoresc împrejurării că unele lucrări ale lor au apărut în limba latină și au fost latinizate și numele autorilor. Ne referim la forme ca: Jan(și Ion) Komorowski -Johannis de Komorowo, Matei Mechowia-Miechowita-Matei Miechowski; Loewenklau-J. Leewenklau-Johannes Leunclauvis.

Notele bibliografice ale studiilor au fost culese în subsolul paginilor și numerotate în continuare.

O serie de texte populare sîrbo-croate din studiul *Cîntecul nunului* au fost traduse de Ștefan Popa.

VIORICA SĂVULESCU

Scanned with CamScanner

CONTRIBUȚIE LA CRONOLOGIZAREA ȘI GENEZA BALADEI POPULARE LA ROMÂNI

PARTEA I: *CRONOLOGIZAREA*

CAP. I. *CONSIDERAȚII GENERALE*

Stabilirea timpului cînd au luat naștere anumite creații populare sau cînd s-au petrecut anumite evenimente cîntate de acestea, în special pentru epica în versuri — care e mai databilă ca alte producții ale folclorului — nu s-a făcut pînă azi la noi nici în total și nici în parte. Ba nici măcar încercări serioase în această direcție nu avem. E drept, în general, în ce privește produsele folclorice ale oricărui popor, nu numai că nu poate fi vorba de o cronologizare precisă, dar de cele mai multe ori nici chiar aproximativă. A avea astăzi pretenția unei cronologizări bine stabilite în acest domeniu, înseamnă a ne întoarce cu zeci de ani în urmă la utopiile cercetătorilor din faza romantică a studiilor folclorice, cînd literatura populară era considerată drept un izvor istoric de mare preț, pe baza căruia se credea că se pot reconstitui date și fapte neînregistrate aiurea.

Această mentalitate neștiințifică a dispărut în Europa în a doua jumătate a secolului al XIX-lea; la români însă ea a durat mai mult ca aiurea, pînă în secolul al XX-lea. Ca un reprezentant tip al ei e destul să-l amintim pe Nicolae Densușianu, care, nu mai devreme decît în anii 1893 și 1895, lansînd cunoscutele sale chestionare, avea naivitatea să creadă că poate reconstitui din tradiția orală istoria originilor poporului român pînă la anul 600 d. Ch.! În acest scop el înșiră, după date istorice, o nesfîrșită listă de popoare care au locuit Dacia sau au venit în atingere cu ea încă înainte de ocuparea ei de romani [1] precum și în timpul stăpînirii romane, apoi o listă de zeități dace [2], alta de nume de regi și că-

---

[1] N. Densușianu, *Cestionariu despre tradițiunile istorice și anticitățile țerilor locuite de români.* Partea I (Epoca pînă la a. 600 d. Chr.), București, 1893, p. 11—12.

[2] *Ibid.*, p. 14.

Scanned with CamScanner

petenii antice [3], de cetăți dace [4], apoi în epoca romană o listă de numiri de împărați romani [5], în fine pentru perioada primelor invazii barbare, numiri de popoare năvălitoare [6], etc. Toate acestea spre a servi de orientare publicului către care se adresau chestionarele. Răspunsurile primite n-au fost de natură a dezamăgi pe autorul chestionarelor, cum ar fi fost de așteptat. Corespondenții săi, în cea mai mare parte preoți și învățători, nepregătiți pentru a răspunde cu probitatea științifică cerută de asemenea împrejurări, au izbutit să mistifice, foarte adesea în chip conștient, pe N. Densușianu, comunicîndu-i răspunsuri inventate de fantazia lor, bineînțeles în sensul indicațiilor ce li se dăduse prin chestionar! Astfel, acesta, după doi ani de la răspîndirea primului chestionar, complet iluzionat că și-a ajuns scopul, ne face următoarea entuziastă comunicare pe baza materialului primit:

„Răspunsurile primite la Partea I a Cestionariului publicat în a. 1893 au întrecut toate așteptările noastre. Prin aceste răspunsuri s-a constatat că în amintirile poporului român există încă o mulțime destul de însemnată de tradițiuni istorice importante, nu numai din epoca daco-romană, dar chiar și din ciclul legendelor vechi istorice formate pe pămîntul Italiei“ [7].

Dar N. Densușianu s-a mistificat chiar el însuși pe sine, căci iată ce ne spune despre propriile sale investigații în acest domeniu:

„Călătoriile mele prin diferite părți ale Transilvaniei, prin Țara Românească și Moldova, cercetările ce le-am făcut eu însumi în casele țăranilor și în colibele păstorilor, m-au convins pe deplin că în poporul nostru există încă o mulțime vastă de reminiscențe istorice din epoci foarte îndepărtate. Pînă astăzi am adunat noi înșine din gura poporului o mulțime de tradițiuni istorice care se referă la trei epoci principale: la epoca dacă, la epoca dominațiunii romane, precum și la timpul invaziunei barbarilor... Mai mult, am aflat în poporul țăran tradițiuni vechi care se refer nu numai la țările aceste, dar care se raportă și la țările mame, de unde au venit coloniile romane, tradițiuni care merg și mai departe de epoca colonizărei Daciei și pot zice chiar pînă în epoca primilor regi ai Romei ...“[8].

N. Densusianu este profund convins că „noi suntem înconjurați de toate părțile de o mulțime de fragmente din legendele

---

[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] *Ibid.*, p. 15
[5] *Ibid.*, p. 24—25; 51.
[6] *Ibid.*, p. 47.
[7] N. Densușianu, *Cestionariu...* Partea II, Iași, 1895, p. 4.
[8] N. Densușianu, *ibid.*, Partea I, p. 4.

Scanned with CamScanner

și tradițiunile vechi istorice, încît putem zice că în poporul român țăran se găsește astăzi mai multă istorie veche națională povestită de bătrîni, decît se propune în toate școalele noastre“[9].

Apoi el recomandă la tot pasul — în introducerile cu care își precedează chestionarele sale — tradițiile populare ca pe „arhivele naționale ale poporului român“ [10] sau ca pe o „fîntînă istorică“ [11] ce posedă o „valoare reală“ și care are „mai mult fond științific decît toate ipotezele învățaților“ [12].

Socotim că aceste citații ne dispensează astăzi de orice comentar. Ele caracterizează o întreagă epocă — aceea a primelor mișcări folclorice — atît la români, cît și în toate țările Europei. Dacă asemenea păreri s-ar fi dovedit măcar în parte ca adevărate, desigur cronologizarea poeziei epice populare ar fi nu numai posibilă, ci și ușoară de făcut. Dar această iluzie a căzut curînd, în urma probelor neizbutite de a se culege date istorice din tradițiile orale ale poporului. Și cu drept cuvînt: amintirea timpului în memoria colectivității primitive își are limita ei maximă, pe care unii folcloriști, cum este Van Gennep de exemplu, au căutat chiar s-o determine cu exactitate, stabilind că „amintirea unui fapt istoric nu se păstrează la colectivitățile ce nu fac uz de scris, decît un răstimp de cinci pînă la șase generații, adică 150 de ani în mijlociu și 200 de ani maximum“ [13]. La poloni, profesorul Bystroń găsește că cele mai vechi amintiri istorice în cîntecul popular sînt în legătură cu războiul suedez [14] (1655) și cu asediul Vienei [15] (1683); deci ele nu se ridică mai sus de jumătatea secolului al XVII-lea, deși poporul le simte cu mult mai vechi. Prin urmare, și de aici aflăm că limita maximă a memoriei populare fluctuează cam între 200 și 250 de ani. Peste această limită aproximativă, evenimentele ce formează subiectul tradițiilor și legendelor populare s-ar confunda cu altele mai nouă ori mai vechi, personajele s-ar amesteca și ele, orice detaliu care ar fi putut sluji la o precizare a timpului ori locului, — sau adesea chiar întreaga legendă — ar cădea cu necesitate în uitare. În ce privește această limită maximă, față de care păstrăm toate rezervele, ea poate fi verificabilă — deși cu multă aproximație în plus sau în minus — de obicei pentru acele evenimente istorice care circulă sub formă de tradiție orală near-

---

[9] *Ibid.*, p. 4—5.
[10] Id. Partea II, p. 4.
[11] N. Densusianu, Partea I, p. 5.
[12] *Ibid.*
[13] A. Van Gennep, *La formation des légendes*, Paris, 1910, p. 163.
[14] Jan St. Bystroń, *Historija w pieśni ludu polskiego*, Kraków, 1925, p. 24.
[15] *Ibid.*, p. 36.

Scanned with CamScanner

tistică. Însă din moment ce ele se cristalizează în creații de valoare estetică, vitalitatea lor este cu mult mai mare.

Totuși, dacă în cazul acesta un eveniment, real la origine, și-a asigurat o lungă durată, cronologizarea lui este cu mult mai grea — dacă nu chiar imposibil de făcut — decît la tradițiile care circulă în formă neartistică, ceea ce se datorește atît formelor generale la care ajung producțiile poetice, cît și amestecului fantaziei care preface elementele prime ale tradiției orale făcîndu-le de nerecunoscut, iar timpul eliminîndu-l adesea cu totul. Nu trebuie uitat, de asemenea, covîrșitorul rol pe care îl joacă în producțiile folclorice adaptarea, ce se manifestă sub cele mai felurite aspecte, fiind condiționată de multiple împrejurări. Astfel, ea se exercită deopotrivă asupra întîmplărilor și eroilor, ca și asupra spațiului și timpului în cadrele cărora se petrece acțiunea, ceea ce are drept rezultat că adesea, chiar cînd creația populară ne oferă vreunul din aceste elemente cu precizie, nu putem fi absolut deloc siguri că e în adevăr vorba de cutare timp, cutare localitate sau cutare personaj.

Ar rămînea putința de cronologizare pentru producțiile ce se referă la evenimente de proaspătă amintire, ceea ce de altfel nici nu oferă prea mare interes, asemenea evenimente fiind ușor databile pe alte căi. Pentru timpurile mai vechi, a ține linia celor mai largi aproximații, sau de cele mai multe ori a socoti imposibilă orice încercare de precizare a timpului cînd vor fi luat naștere anumite creații folclorice, este atitudinea cea mai prudentă. Datorită mijlocului oral de transmisiune al literaturii populare, care se bazează exclusiv pe memorie, de la o vreme se șterge din amintirea poporului orice amănunt care ar putea sluji la fixarea evenimentului cîntat, în timp sau în spațiu.

Dintre creațiile populare sînt unele care trebuiesc excluse cu totul de la orice probă de cronologizare a lor sau a evenimentelor despre care ele tratează. Între acestea intră aproape toate producțiile genului liric — cu foarte rare excepții —, apoi din genul epic basmele, snoavele, cea mai mare parte din legendele cu fond miraculos — în special cele etiologice. Se-nțelege, cu atît mai mult trebuiesc lăsate la o parte acele producții folclorice în care intelectul domină, ca proverbe, ghicitori. De asemenea nu ne putem opri cu folos nici la cîntecele (sau recitativele) ce însoțesc diferite datini, cum sînt de exemplu colindele; acestea, deși în mare număr aparțin genului epic, totuși nu pot fi ținute decît foarte rar în seamă și procedînd cu o extremă prudență, deoarece nicăiri poate adaptarea n-a operat prefaceri mai mari ca în această specie folclorică.

Scanned with CamScanner

Cele care prin natura subiectului lor și prin aceea că povestesc despre eroi și fapte ce dau iluzia realității, ispitind cel mai mult pe cercetător, sînt anumite producții epice atît în proză cît și în versuri. În proză avem tradiția orală în forma ei cea mai rudimentară precum și o specie de legende, ce se referă la evenimente și personaje istorice sau la întîmplări mai mărunte de domeniul realității, legende pe care din acest motiv le putem numi realiste.

În versuri, balada populară oferă, din toată epica primitivă, cele mai multe șanse de a duce la oarecari rezultate în direcția unor astfel de cercetări. Dar și aici, ca și în alte domenii ale folclorului, trebuie să ținem seamă de mulțime de împrejurări care au putut surveni: de împrumuturi de motive streine, de la vreun popor vecin sau internaționale, care circulă în toată libertatea pe cuprinsul întregului nostru continent și chiar în afară de el, apoi de creații ce aparțin cu totul fantaziei populare, de diferite contaminații, substituiri, adaptări, care fiecare în parte sau asociate mai multe, contribuiesc a schimba forma inițială a întîmplărilor, făcînd totodată ca nici timpul pe seama căruia sînt puse să nu mai corespundă celui real.

Dar, de obicei timpul joacă cel mai puțin rol în producțiile populare de orice fel și chiar în balada populară el este tratat ca ceva cu totul secundar. Menționarea lui sub forma precisă de „anul cutare“ nu apare niciodată în creațiile folclorice pure.

Este adevărat, la poloni, în poeziile pe cari prof. Bystroń le-a adunat și le-a cercetat spre a arăta ce fel se oglindește „istoria în cîntecul poporului polonez“ — precum sună titlul studiului său — găsim unele cîntece unde timpul este menționat foarte precis, de exemply:

Sześćdziesiaty szósty roczek caly krwią zalany ... [16]

sau aiurea:

Pamiętacie chlopcy rok czterdziesty szósty
Jakeśmy to panów bili w same mięsopusty ...? [17]

Dar nici prima poezie și nici chiar a doua — care dă aparența unei mai mari autenticități folclorice — nu sînt curat populare, după cum de altfel nu sînt de proveniență populară marea majoritate a cîntecelor citate de Bystroń, la poloni aproape neexis-

[16] „Anul șaizeci și șase (1866) a fost tot scăldat în sînge...“ Bystroń, *op. cit.*, p. 104.

[17] „V-aduceți aminte, băieți, de anul patruzeci și șase (1846). Cînd am bătut pe boieri chiar în ziua de lăsatul secului?. ...“ *Ibid.* p. 100.

Scanned with CamScanner

tînd o baladă populară în sensul adevărat epic al cuvîntului. La slavii la care epica populară în versuri este bine reprezentată, și la români de asemenea, nu vom întîlni astfel de determinări ale timpului în care s-a petrecut evenimentul cîntat. În general în balada populară pură, timpul — dacă este redat sub vreo formă oarecare — el apare mai totdeauna în chip indirect, anume, fiind sugerat de vreun eveniment, mai mult sau mai puțin cunoscut istoriei, sau de vreun personaj. Așa că numai dacă putem determina cronologia evenimentului sau personajului izbutim a ajunge și la cronologizarea aproximativă a poeziei. Dar nici un astfel de procedeu nu-i sigur, fiindcă evenimentele și personajele pot să fi suferit mutări în vreme sau înlocuiri, datorită diferitelor adaptări la care e supusă balada în circulația ei orală. Procedeul acesta poate fi aplicabil numai în urma cercetării comparative a unui însemnat număr de variante, care toate sau în majoritate ar trebui să aibă comun acel personaj sau eveniment istoric.

Dar balada populară — ca și în general toată literatura poporului unde noțiunea de timp apare măcar cît de vag — oferă cele mai mari dificultăți în ce privește stabilirea de date, prin aceea că în ea poporul manifestă uneori tendința de a actualiza fapte petrecute într-un trecut îndepărtat, iar pe de altă parte, alteori, tendința de a arhaiza întîmplări relativ recente [18].

Aceste două tendințe antitetice sînt de asemenea în bună parte un produs al adaptării. Motive, care cu toată vechimea lor, plac poporului — nu și-au pierdut adică, caracterul de actualitate față de anumite colectivități rustice, prezentînd încă interes pentru ele — continuă a fi date drept contemporane cu cei care le cîntă. Aici însă, uneori, mai poate fi vorba și de o fidelă conservare a formei inițiale a cîntecului, care chiar de la plăsmuirea lui va fi prezentat evenimentele ca actuale.

Tendința de actualizare însă este de cele mai multe ori o manifestare a lirismului în literatura populară, de aceea și apare ea cel mai puternic în lirica poporului. De exemplu, doine de existență multiseculară și care la origine au fost inspirate tot din anumite întîmplări reale — deși aici acestea joacă un rol foarte redus — dau totdeauna ca actual restrînsul lor conținut de fapte.

Această tendință lirică prin excelență nu rămîne numai în cadrul poeziei lirice populare, ci invadează și genul epic, unde are ca efect de a înviora povestirea și de a deștepta și mai mare interes pentru ceea ce se cîntă.

---

[18] Van Gennep, *(op. cit.*, p. 166*)*, vorbind despre legendele istorice, spune foarte plastic că ele „îmbătrînesc“ sau „întineresc“ faptele.

Scanned with CamScanner

Tendința de arhaizare, care apare cel mai frecvent în balada populară, se datorește atît faptului că anumite evenimente — de accepțiune mai puțin generală — deși legate de o dată nu prea depărtară de prezent, totuși ele sînt simțite de popor ca ceva deosebit de timpul lui.

În afară de aceasta, fenomenul arhaizării se datorește mai ales unui special impuls de a poetiza povestirea baladei: această distanțare în timp este singura care permite în gradul cel mai înalt intervenția fantaziei spre a împodobi motivele luate la obîrșie din viața reală.

Tendința de a arhaiza este o manifestare specific epică, și poate cea mai caracteristică pentru acest gen poetic. În domeniul baladei populare această tendință vine uneori să împingă cadrele timpului pînă la vagul neguros al atmosferei basmului.

Aceste două tendințe constituiesc izvorul cel mai important a tot felul de anacronisme, care abundă în balada populară. Anacronismele de natura aceasta nu lipsesc nici chiar în producțiile semipopulare — care adică au fost la origine create de cineva știutor de carte, după unele modele literare și apoi răspîndite în popor — deși aici ne-am aștepta la o justă precizare a timpului. Un astfel de exemplu — de timpul arhaizării — aflăm în studiul lui Bystroń, într-un cîntec religios, unde este vorba despre asediul Vienei (1683):

Posłuchajcie, ja Was proszę,
O wojnie tureckiej,
Trzysta lat temu minęło,
Jak z królem Sobieskim...[19]

Precum se vede, aici evenimentul istoric este îndepărtat în trecut cu o sută de ani; dacă se ia în considerație însă timpul cînd a fost pus întîia oară în circulație cîntecul, atunci arhaizarea apare și mai mare. Dar, în epica poporului, anacronismele nu-și au numai această origine, ele nu apar adică numai sub aceste două aspecte — al apropierii sau îndepărtării de prezent a datei cînd au trăit anume personaje, fenomen datorit amintitelor mobile psihice — ; ci își iau naștere adesea în puterea de atracție ce o exercită unii eroi populari foarte cunoscuți asupra altora mai

---

[19] Bystroń, *op. cit.* p. 41:

...Ascultați vă rog
Despre războiul turcesc,
Au trecut trei sute de ani de-atunci,
De cînd cu regele Sobieski...

Scanned with CamScanner

mărunți din alte epoci, precum și în acea exercitată de unele evenimente care au lăsat o mai adîncă impresie în sufletul popular, asupra altora nu așa de răsunătoare, mai vechi sau mai nouă decît ele. În consecință, în balada populară se întîmplă destul de adesea ca eroi care au trăit în epoci îndepărtate unii de alții să apară drept contemporani; de asemenea, evenimente ce s-au petrecut la distanțe mari în timp unul de altul sînt asociate de popor și puse pe seama aceleiași date. Sau încă, se mai poate întîmpla ca un eveniment oarecare să-și schimbe data datorită faptului că s-a desprins de eroul de care era legat la origine — de cele mai multe ori din cauză că acela s-a șters cu totul din amintirea colectivității primitive — spre a-și lua ca personaj principal un alt erou, trăitor în alte vremi. Anacronismele de tipul acesta ca și toate în genere de altfel, își găsesc explicația în primul rînd în infidelitatea memoriei colective, care nu poate reține nimic precis din ceea ce înregistrează.

Pe lîngă aceste fenomene folclorice în legătură cu timpul, mai trebuie să-l amintim și pe cel al dispariției: după trecerea unei perioade de cîteva secole, poporul nu numai că poate pierde amintirea evenimentului, ceea ce face ca noțiunea de timp să se șteargă cu totul din baladă, dar chiar însăși balada al cărei subiect îl forma acel eveniment se întîmplă să dispară fără urmă. Acest fenomen de totală dispariție a produsului folcloric se datorește:

a) ori faptului că acesta a fost inferior din punct de vedere estetic altora similare, din care cauză, în lupta unei selecții naturale, pe baza gustului poetic popular, a trebuit să cadă învins, ceea ce a făcut ca circulația lui să se restrîngă tot mai mult și în cele din urmă să fie uitat complet.

b) ori faptului că tema acelui cîntec epic fiind prea indisolubil legată de un anumit moment din trecut sau de anumit personaj, a rămas inadaptabilă pentru timpuri mai nouă sau pentru alte personaje, după ce cel de la origine va fi căzut în uitare. Cîntecul deci a dispărut fiindcă de la o vreme n-a mai fost simțit prin nimic ca actual și fiindcă nici măcar în raza fenomenului arhaizării n-a putut cădea; deoarece și aici chiar se cere un anumit simț de actualitate.

c) ori ambelor cauze de sub a) și b) întrunite.

Iată din ce motive multe cîntece bătrînești au dispărut cu totul înainte de începutul acțiunii de colectare a producțiilor folclorice la români. În acele balade dispărute, va fi fost desigur vorba despre anumite personaje istorice — în special unii voievozi foarte populari — sau despre anumite evenimente relativ la care e de mirare că epica noastră populară se arată complet mută.

Scanned with CamScanner

Conservarea baladei populare bazîndu-se numai pe memoria cîntăreţilor şi a colectivităţii rustice în mijlocul căreia ea este cîntată, iar această memorie — chiar în cazul cînd e foarte ageră — fiind în imposibilitate de a reproduce fidel multă vreme o anumită temă, rezultă de aici prefaceri de tot felul manifestate în special prin nesfîrşitul număr de variante ale cîntecului, formate în acelaşi timp şi sub auspiciile bogatei imaginaţii populare. Dar aceste prefaceri sînt cu atît mai mult în dauna elementului istoric, cu cît purtătorii creaţiei folclorice se deosebesc extrem unii de alţii din punct de vedere al memoriei, puţini posedînd această facultate foarte vioaie, la cei mai mulţi ea arătîndu-se a fi mediocră sau chiar slabă.

Cîntecul bătrînesc — în special cînd e transmis prin unii cîntăreţi ca aceştia din urmă — va avea numeroase lacune, care vor duce sau la:

1. Simplificarea temei iniţiale, fără ca prin aceasta cîntecul să sufere prea mult în unitatea lui, —sau:

2. lacuna va fi completată cu ajutorul fantaziei — sau:

3. lacuna va fi completată cu ajutorul altor motive analoage pe care balada le va atrage în contaminaţie de aiurea, din alte domenii folclorice — adesea aparţinînd altor vremi, — sau:

4. lacuna fiind prea mare, iar balada populară, în circulaţia sa orală neîntîlnind cîntăreţi cu talent poetic care s-o completeze prin invenţia lor sau prin contaminări cu motive streine, îşi ştirbeşte unitatea şi va continua să circule sub formă de fragment, aşa cum au fost înregistrate de culegătorii noştri multe cîntece bătrîneşti.

5. De la o vreme, cîntecul în formă fragmentară cade în desuetudine ieşind astfel, în chipul cel mai natural, din circulaţie; sau în cel mai bun caz va fi atras în contaminare de alt cîntec bătrînesc, care-l va reduce la un simplu motiv secundar, subordonat într-o acţiune streină cu totul adesea celei în care se afla la origine.

Pe această cale deci, nu numai că balada populară se depărtează foarte mult de forma ei iniţială prin pierderile de motive sau date istorice ce sufere, sau prin transformarea lor datorită stratificărilor de motive şi date streine, din diferite timpuri, peste tema de la origine, dar chiar ajunge la amintitul fenomen de completă dispariţie.

În consecinţă balada populară nu poate decît în chip cu totul excepţional constitui prin ea însăşi un izvor de valoare documentară pentru istorie. A ne lua după aparenţele ce aflăm în ea, înseamnă a cădea foarte uşor victima iluziei. Spre a evita erori grave în reconstituiri de natură istorică pe baza ei, se impune

Scanned with CamScanner

să ne slujim în același timp și de alte documente de control în afară de ea. În principiu, a considera balada populară singură drept izvor istoric valabil, dacă nu înseamnă chiar totdeauna o greșeală sigură, este în orice caz întotdeauna cea mai mare imprudență.

Și ca să mai adăugăm încă un argument la cele discutate, spre a dovedi această afirmație, vom aminti că nu numai în poezia populară, ci și în cea cultă, și chiar în artă în general, motivele din viața reală, care au slujit drept izvoare de inspirație pentru o operă oarecare, dispar cu atît mai mult în acea operă prin partea lor ocazională, cu cît arta este mai desăvîrșită. Ele capătă un caracter de universalitate, care face ca ceea ce se exprimă în anume operă — sau în cazul nostru ceea ce se povestește în cîntecul bătrânesc — se potrivește pentru orice timp și orice loc și chiar pentru orice personaj-tip, ce simbolizează o anumită însușire eroică.

Și dacă o astfel de baladă populară are o necontestată valoare documentară, aceasta este de natură psihologică și estetică, iar nicidecum istorică.

A căuta elemente realiste istorice în poezia populară — în cea perfectă — e totuna ca și cum dintr-o poezie cultă, de asemenea desăvîrșită, de exemplu în *Luceafărul* lui Eminescu, ai vrea să afli direct dintr-însa din ce împrejurări reale a fost inspirată și care sînt personajele care corespund la origine lui Cătălin și Cătălinei. E tot atît de greu uneori, sau, mai exact, tot atît de imposibil.

Producțiile poetice au cu atît mai mare valoare de document pentru realitatea al cărei ecou sînt, cu cît sînt mai slabe ca realizare artistică. Însă acestea sînt cele mai puțin viabile, fiindcă gustul estetic al poporului nu le selectează. Pierind în scurt timp după nașterea lor, înseamnă că ele nu pot aduce servicii istoricului politic sau social, decît pentru o epocă foarte apropiată de cea contemporană, ceea ce nu e deloc de mare preț.

Însă dintre cîntecele bătrînești ce reprezintă perfecțiunea artistică a genului, extrem de puține sînt acele care să ne poată îngădui a stabili cronologia evenimentelor povestite de ele sau chiar a apariției acelor cîntece, pe baza evenimentelor cîntate.

În afară de discutatele motive, care îngreuiază cronologizarea baladei populare, mai trebuie ținut în seamă și faptul că aceasta cîntă de predilecție evenimente neistorice, adică nedatabile. Nu ne putem aștepta la reflectarea evenimentelor de adevărată importanță istorică în literatura populară, de vreme ce poporul de jos, în general, n-a luat parte conștient la crearea istoriei țării lui. Poate nicăiri nu e mai caracteristic aceasta ca la poloni, unde faptele care alcătuiesc ceea ce se cheamă *stricto sensu* istoria sta-

Scanned with CamScanner

tului lor, se datoresc aproape exclusiv nobilimei [20]. Numai rar ajungea vreunul din aceste evenimente la urechile poporului, care nu era deloc amestecat în ele, putînd avea astfel oarecare răsunet în vreo creaţie folclorică.

Aşadar, concluzia la care ajungem, în urma acestor consideraţii, e că balada populară este un izvor foarte puţin demn de încredere în ce priveşte stabilirea de cronologii pe baza ei. Aceeaşi constatare facem şi asupra determinării locului şi eroilor, care se schimbă aproape de la o regiune la alta, şi în genere asupra oricăror date istorice ce ar vrea cineva să reconstituiască din epica populară în versuri. Relativ la aceasta, cad de comun acord toţi cercetătorii serioşi, care, la popoare anumite, sau în general, au studiat-o din acest punct de vedere, în special în secolul al XX-lea; toţi se arată foarte sceptici cînd e vorba de valoarea istorică a datelor culese din epica populară. La români, prof. N. Iorga, în studiul său *Balada populară românească* — o conferinţă ţinută la Văleni, se pare, unde el vrea să schiţeze originea şi ciclurile ei, intenţie pe care şi-o exprimă în subtitlu — este singurul care, în legătură cu orginea baladei stabileşte şi unele cronologii.

Nu e locul să insistăm aici pe larg asupra lor. Conferinţa aceasta, faţă de subiectul vast ce îmbrăţişează, nu este decît o schiţă, care cu toate controversele sau chiar contestările pe care le-ar suscita, îşi are meritul că se încearcă a da directive pe căi neumblate [21].

Aici însă Iorga se ocupă numai incidental cu cronologizări; încercarea sa e de ansamblu, nu are de obiect anumite cîntece bătrîneşti în special, a căror geneză s-o urmărească în legătură strînsă cu cronologizarea lor. Socotim însă că drumul ce va putea duce la o cronologizare de ansamblu pentru toată epica noastră populară în versuri va trebui să fie susţinut de cercetări speciale asupra cîntecelor mai importante sau măcar asupra fiecăruia în parte dintre ciclurile ce se reliefează mai proeminent în domeniul cîntecelor noastre bătrîneşti. Vom avea aici de stabilit o cronologie aproximativă, însă aceasta nu trebuie deloc să ne deconcerteze. De fixări precise nu poate fi vorba, mai ales în ce priveşte ciclurile, a căror geneză se întinde adesea pe epoci de cîteva secole.

Cronologizarea pe cicluri este de mult deja un fapt împlinit la slavii a căror epică populară în versuri e în floare: la ruşi pentru

---

[20] Bystroń, op. cit., p. 9.
[21] Cf. N. Iorga, *Balada populară românească*, Vălenii de Munte, 1910.

Scanned with CamScanner

bîline, la ucrainieni pentru dumele istorice ale perioadei căzăcești, la sîrbo-croați pentru cîntecele vitejești („junačke pjesme").

La aceste popoare avem realizat și un însemnat număr de cronologizări speciale, privitoare la anumite balade în parte.

La români nici gruparea justă a ciclurilor și nici cronologizarea lor nu s-a făcut încă. Cu atît mai mult, așteaptă lucrători cercetarea cîntecelor bătrînești în parte, în scopul încercării de cronologizări speciale, ceea ce ar constitui un solid fundament pentru cronologizarea pe cicluri și de aici pentru clasificarea de ansamblu a ciclurilor.

CAP. II. *CÎNTECUL LUI MARCOȘ-PAȘA (BRUIAMAN-PAȘA).*

Deși folcloristul are de întîmpinat atît de multe și mari dificultăți cînd e vorba să dateze în timp producțiile epice ale poporului, totuși, pentru unele balade populare, în chip excepțional se întîmplă să putem determina cu precizie aproape, cronologia lor. Un astfel de exemplu ne oferă la români un cîntec bătrînesc, aproape uitat astăzi — îl aflăm atestat într-un număr destul de restrîns de variante — care altă dată însă se bucura de o mult mai largă circulație. Iată o variantă moldoveană a lui, din Munții Vrancei:

Diparti, veri, diparti,
Și nu pre foarti diparti,
Supt săninu șerîului,
La fîntîna zeriului,
Nimerit-a, poposît-a
Bruîaman pașî bătrîn
S-aţîni cu oastea-n drum
Vra la luptî sî să ia.
Vîntu Crivăț și-ńî făśîa?
Di trîi ori să zbuśiumà,
La fîntînî să lăsà,
Cu Bruîaman cî-ńî vorghîa
Și din gur'așa-i dzîśîa:
— Bruîaman, pașî bătrîn,
Si ti-aţîi cu oastea-n drum?"
Bruîaman și ńi-î dzîśîà?
— „Aleî vinti Criveţe,
Ia vezî ist caftan pi mini?
Cîti florî îs pi caftan
Cu-atîtîa oștî m-am bătut,
M-am bătut lî-am ghiruit,
M-am culcat, m-am hodinit.
Și cu tini-am sî mă bat,
Sî mă bat, sî mă răzbat,
Cî vreau sî ti ghiruîesc
Ș'apoi sî mă hodinesc."
Vîntu Crivăț si-î dzîśîà?
— Nu știu frati de-î putèà!
La războîŭ sî hi îeșît
În postu Sîn-Kîetrîului,
Vremèa săśeratului,
Iaram slab și odîrlit,
Pŏati m'ăi ńi dovidît,
Dar acuma n'ăî putèa
În luna lu Cărindarîŭ,
Cîn îs zerîurili tarî,
Dzîli de-a lu Făurarîŭ..."
Da Bruîaman și-i dzîśîa?
— Ba îoŭ frați c'oî putèa,
Cî îe oastea ńi'mbrăcată

Tot cu nouî cămeşăli,
Pisti nouî cămeşăli
Mai sîn nouî fermeneli,
Pisti nouî fermeneli,
Mai sîn nouî cojośeli
Nu răzgheştĭ, vinti, pin ĭeli
Di'ncălţatî ĭi'călţatî
Cu śizmî di caprî starpî,
Cari suferi la apî."
Vîntu Crivăţ ńĭ-audzà
Di triĭ orĭ să zbuśiumà,
La slavî-n śerĭu să suià,
La Dumnedzău cî-ńi merźeà,
Dumnedzău ńi lu'ntrebà:
— Alei Vinti Criveţe
Fîntîna ţ-ai părăsît
La mîni la śi-ai γinit?"
Vîntu Crivăţ cî-ńi grăĭà:
— Alei Doamni, sfinti Doamni,
Îń asarî pi'nsărat,
Nimerit-a, poposît-a
Bruĭaman, paşî bătrîn,
S-aţîni cu oastea-n drum".
Iar Dumnedzău śi-ńi dzîśĭa?
— Dacî ĭi-ĭ vorba pĭ-aşà
Du-ti cu puterea mea,
Numa śe-i vrĕa ăi lăsà?"
Vîntu Crivăţ ńi-audzà,
Di triĭ ori să zbuśĭumà,
La fîntînă să lăsà.
Di cu sarî-ńi kicurà,
Pĭ-o nari di źeriŭ suflà,
Tŏatî oastea să-ntristà,
La Bruĭaman că merźĭà
Şi din gur'aşa-i dzśĭà:
— Bruĭaman, paşî bătrîn,
Învaţî-ni sî trăĭim,
Păr'la dziŭî toţ kĭerim!"
— Aleĭ voĭ ostaşîĭ ńeĭ,
Ia lepădaţ ńiarîli,
Şi rupiţ sulițîli,
Şî-ńi porniţ focurili!"
Sulițili li rupeà,
Focurili li porneá.
Vîntu Crivăţ śi-ńi făśià?
Pi-o nari di źerĭŭ suflá,
Focurili li stricà.
Iar ostaşii śi-ńi făśĭà?
La Bruĭaman cî-ńi merźĭà:
— Bruĭaman, paşî bătrîn,
Învaţi-ni sî trăĭim,
Păr'la dzîuî toţ kĭerim!"
Bruĭaman cî li grăĭà:
— Alei voi ostaşîi ńei,
Ia'ńi tăieţ voĭ belghirĭĭ,
Maţîli-afarî li daţ.
Pin coşuri vă azdrucaţ,
Păr la dzîuî să-ńi scăpaţ."
Belghirĭĭ cî ńiĭ tăĭà,
Maţîli-afari li da,
Pin coşuri să azdrucà
Vîntu Crivăţ śi-ńi făśĭà?
Pi-o nari di źerĭŭ suflà,
Pin coşuri cî-i îngheţà
Toatî oastea-mmărmurĭà!
Numa paşa-ńi rămînĭa,
Cu barba di kiśĭurî
Şî cu kica di omăt,
Cu toiag di ghiaţî-n mînî.
Dimineaţa să sculà
La Vîntu Crivăţ merźĕa,
Şî din gur'aşa dzîśĭà:
— Alei, Vinte Criveţe,
Astî-noapti m-ai bătut,
Niminĭa nu m'o vădzut!"
Vîntu Crivăţ śi-ńi făśĭà?
Asupră-i cî ńi-ĭ suflà
Sloĭu di ghiaţî-l prefăśĭà,
Di frati să pominĭà
Şî frati s-a pomini
Cît sŏari pi śeriu a ńi![22]

[22] Notată în Munţii Vrancei, satul Reghiu, în iulie 1919, de la lăutarul Toader Barteş în etate de 87 ani. (Din colecţia de cîntece, inedită, a autorului).

Scanned with CamScanner

Precum se vede, citata baladă ne poartă-ntr-o lume cu totul fantastică: e vorba aici de o luptă între personaje supranaturale — Crivățul personificat, ajutat de însuși Dumnezeu — și între o oaste turcească, în fruntea căreia e un pașă vestit prin isprăvi războinice. În această luptă pașa cade înfrînt.

Schimbările — în ce privește fondul — de la o variantă la alta, sînt de amănunt; în general subiectul rămîne același. Astfel toate povestesc despre aceeași luptă, care se dă între aceleași personaje și despre victoria Crivățului. Numai unele motive, în special din deznodămîntul baladei, diferă: așa de exemplu într-o variantă, oastea toată piere afară de pașă, care rămîne să plîngă dezastrul înfrîngerii, plimbîndu-se printre ostașii morți [23]; în alte variante, pașa cere iertare Crivățului, însă fără s-o obție [24]; în altele, pașa este iertat de Crivăț, care dă un soare cald ca să dezgheațe oștirea [25] sau chiar o înviază aruncînd asupra ei apă vie [26].

Dacă însă lăsăm la o parte elementele fantastice care învăluie într-o atmosferă de miraculos întreaga baladă, fondul realist al ei se reduce la următoarele:

O mare oaste turcească a pornit la război pe vreme de iarnă, într-o țară — ce nu e determinată în cîntec — ca să se lupte cu un popor, despre care de asemenea nimic nu ni se spune, și această expediție s-a terminat cu dezastru, deoarece toată armata, împreună cu comandantul ei, a pierit din cauza gerului. Este exact povestea expediției lui Napoleon în Rusia, la 1812. Cercetătorul folclorist familiarizat cu violentele schimbări pe care adaptarea le operează asupra cîntecului și tradițiilor populare în materie de eroi și de localități — ar putea să încline a crede că despre acest eveniment istoric este vorba în balada românească. Totuși această ipoteză nu se poate susține, fiindcă, în afară de faptul că armata din balada noastră e turcească și nu franceză, iar comandantul ei un pașă, mai e de obiectat că acea expediție franceză în Rusia a avut la români foarte puțin răsunet, mai ales în popor, care poate nici n-a cunoscut-o. Nefiind deci la noi un eveniment popular, el n-a putut să se fixeze printre producțiile folclorice românești și

[23] G. Giuglea, G. Vîlsan, *De la românii din Serbia*, București, 1913, p. 275—277.

[24] I. Diaconu, *Ținutul Vrancei*, I, București, 1930, p. 221—227.

[25] Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea II, p. 1228—1229; Arhiva Dobrogei I, p. 104—106.

[26] O. Densusianu, *Flori alese din cîntecele poporului*, București, 1920, p. 140—143.

Scanned with CamScanner

încă într-o așa de remarcabilă baladă. Apoi, pe lîngă aceasta, balada în chestiune are toate aparențele unui cîntec cu mult mai vechi decît prima jumătate a secolului al XIX-lea, și oricît am pune acest aspect numai pe seama fenomenului arhaizării — atît de cunoscut epicei populare — tot nu am reușit să-l explicăm îndeajuns pentru o epocă așa de apropiată de a noastră.

CAP. III. *IZVOARE ISTORICE CARE POVESTESC DESPRE UN EVENIMENT ANALOG*

Mărturii despre o asemenea expediție, de tipul celei napoleoniene, săvîrșită de turci, aflăm în cronicile polone pentru sfîrșitul secolului al XV-lea. Astfel, Matei de Mechovia [26 bis] sau Miechowita (pol. Miechowski), cel mai vechi dintre cronicarii care vorbesc despre ea, relatează sub anul 1498 următoarele: „... Post Thartaros, Turci circa diem Sanctae Catharinae sub montana Russiae eodem anno circa Sambor et Halicz deuastauerunt, neque aliquo certamine lacessiti. Verum uel deo, uel eorum infortunio sic cogente, frigoribus aërisque intemperie inedia atque niuibus, supra quadraginta milia equorum hominumque periere, reliqui tamen, quorum ultra viginti milia dicuntur fuisse, salui post damna illata recesserunt ...“ [27].

Cam pe aceeași vreme, cronicarul Ioan Komorowski, călugăr din ordinul Bernardinilor, într-o mai detailată și mai judicioasă expunere, înregistrează aceeași expediție turcească sub același an:

„... Sic tandem tempore autumni fecit, congregare magnum exercitum XL millium equitum, mandans eis regnum Polonie vastare vsque Cracouiam.

Qui accepto mandato recesserunt vastare intendentes, sed quia nullus erat, qui se opponeret eis deus omnipotens pro suis pugnauit, quia per fluuium Pruth transfretantes castra metati sunt inter eundem fluuium et fluuium Nestr et permissione diuina erant casus niuium ingentes et inauditi et gelua intensa sicque illi duo fluuii inundauerunt in modum.

Sicque aliqui submersione aquarum, aliqui frigore, ceteri fame vna cum equis interierunt.

Et ut quidam notabilis explorator et alii stipendarii retulerunt, quia in medio eorum equitabant, et glaciem(!) equo in

---

[26 bis] Trăiește între anii 1456—1523.

[27] *Chronica Polonorum Mathiae de Mechovia*, artium et medicinae doctoris... et canonici graccoviensis, Graccoviae, 1521, p. 353.

Scanned with CamScanner

vadis in conspectu eorum frangebat, neque vnus motus est de loco constricti frigore et fame sed tantum in eum spuebant ..." [28]

Contemporan cu sus-citaţii cronicari, Bernard Wapowski povesteşte cu cîţiva ani mai tîrziu despre această invazie a turcilor mult mai pe larg, dînd bogate amănunte, dintre care nu lipseşte nici elementul supranatural. El ne introduce în povestirea evenimentului aducîndu-ne mai întîi la cunoştinţă o întîmplare miraculoasă, de rău augur — naşterea unui viţel monstru în Cracovia care a precedat expediţia turcească:

„... Sub quo tempore dum Albertus rex contra Tartaros it et redit, inter homines hebraici generis Casimirie commorantes, vitulus biceps est natus; altero capite in postrema corporis parte existente et cauda in dorsi medio, pedibus tantum duobus ex latere dextro prominentibus ..." [29].

Acest monstru după credinţa lumii şi a cronicarului nu putea fi decît semnul prevestitor al unei mari nenorociri care ameninţa să cadă fără întîrziere asupra ţării, căci iată că „non multi inde menses fluxere cum novus hostium terorr et irrupcio nunciatur." [30]

De aici înainte începe povestirea propriu-zisă, despre evenimentul ce ne interesează:

„... Enimvero anno eodem sub bruma in mensis Novembris exitu septuaginta Turcorum milia Roxiam invaserunt, omnem ejus terre tractum circum Tyram amnem (nunc Nester est) Haliciam, Sidacioviam, Drohobiciam et Sambor nemine repugnante pervastaverunt, et nisi divina affuisset clemencia, que sperantes in se nunquam deserit, damna longe atrociora ac majora Turci intulissent. Frigora siquidem celibus demissa cum asperrimo et intolerando gelu tanta supervenere, nix insuper tam alta decidit, ut Turci nivium undique cumulis circumsepti, nec progredi nec redire possent similesque obsessis viderentur. Et sunt Turci solo aprico nati, talibus frigoribus minime assueti. Quo factum, ut fame, adhuc urgente intensissimo gelu supra quadraginta hominum milia cum longe maiori jumentorum strage perierunt. Complures algoris propulsandi gratia in exenteratos equos se

---

[28] Johannis de Komorowo; *Tractatus cronice fratrum minorum obseruancie.* A tempore constanciensis concilii et specialiter de prouincia Polonie. Herausgeg von Heinrich Zeissberg, Wien, 1873 p. 125—126.

[29] *Kroniki Bernarda Wapowskiego z Radochoniec,* Kantora Katedr Krakowskiego Część ostania, czasy podługoszowskie obejmująca (1480—1535). Ediţia Dr. J. Szujski, Kraków, 1874. În colecţia: „Scriptores rerum polonicarum", Tom. II, p. 35.

[30] *Ibidem,* p. 35.

Scanned with CamScanner

illatebrarunt, nec tum mortem eo perbrevi calore effugere potuerunt. Inclusa jumentis humana cadavera innumera reperta . . ." [31].

Cronica lui Wapowski pare a fi servit de bază tuturor cronicarilor secolului al XVI-lea, care au vorbit despre nefasta expediție turcească din iarna anului 1498. El e cel ce a format o tradiție istorică fixîndu-i anumite cadre care au rămas, tocmai datorită stilului său colorat și bogăției de detalii — unele de domeniul fantaziei — cu care își împodobește povestirea.

Astfel, în cronica lui Martin Bielski, aflăm aproape toate datele cunoscute din Wapowski, deși nu se poate spune că avem a face cu o pură compilație, deoarece textele acestor doi cronicari se deosebesc simțitor. Iată ce ne povestește Bielski sub anul 1498:

„. . .skoro po Tatarach, na schodzie miesiąca listopada, o św. Katarzynie, Turków 70.000 przez Wołochy do Podola wtarnęło gdzie wszystkie włości około Niestru, Halicza, Żydaczowa, Drohobyczy i Sambora ogniem i szablą wojowali a nie przestaliby byli burzyć by ich był pan Bóg sam nie zahamował; abowiem przyszły na nich srogie zimna i śniegi takie wielkie spadły, że ani dalej ciągnąć ani się wrocić mogl, gdzie krom koni ich i dobytków, ludzi samych więcej niż czterdzieści tysięcy od zimna zdechło, i wiele ich potem najdowano, którzy pobiwszy konie w brzuchy ich rosprute przed wielkiem zimnem wleźli. . ." [32]

„. . .îndată după tătari, la sfîrșitul lunei noemvrie, în ziua de Sf. Ecaterina, 70.000 turci au năvălit prin Moldova în Podolia, unde au trecut prin foc și sabie toate domeniile din jurul Nistrului, Haliciului, Jidačovului, Drohobicei și Samborului, și n-ar fi încetat să pustiască dacă însuși Dumnezeu Sfîntul nu i-ar fi oprit; căci au venit asupra lor geruri grozave și au căzut așa de mari troiene de zăpadă, că n-au putut nici să înainteze mai departe, dar nici să se întoarcă îndărăt, de au pierit de ger, numai oameni mai mult de patruzeci de mii, în afară de caii lor și de vite, iară după aceea aflatu-s-au dintre ei mulți care, după ce și-au fost ucis caii, le-au spintecat pîntecele și au intrat în ele din pricina gerului cel cumplit. . ."

Martin Kromer însă îl urmează foarte de aproape pe Wapowski, textele respective din cronicile lor asemănîndu-se mult între ele,

---

[31] *Ibid.*, p. 35—36.

[32] *Kronika Marcina Bielskiego*, Ediția lui Kazimierz Turowski, Sanok, 1856, Tom. II, p. 904.

Scanned with CamScanner

măcar că expunerea lui Kromer este mai amplă. Ea este de fapt o parafrazare mult mai poetică a povestirii lui Wapowski. Kromer nu omite nici semnul prevestitor de nenorocire, — acel monstru născut în cartierul evreiesc „Kazimierz" din Cracovia — cu care își începe și el povestirea. Iată ce aflăm în cronica lui Kromer sub anul 1498, cu privire la evenimentul nostru:

„. . .Jakoż nie na zbyt długo potym, na schodzie Listopada siedmdziesiąt tysięcy Turków przez Wołoską ziemię do Rusi wtargnęło było, wszystkie onę gruntów połać ponad Niestrem a około Halicza, Zydaczowa, Drohobycza y około Sambora leżącą, ogniem y żelazem pustosząc a plon zabierając. Aniby byli Poganie dalej w ziemię zabiegać y wydziwiac żadną miarą nie poprzestali ponieważ nikt się nim nie opierał; jeno że wżdy Bóg miłosierny z nieba, jako wierzono, litując narodu swego odraził abo raczej poraził y potłumił ich.

„Znagła abowiem przykre a ciężkie zimmo y ostry mróz uderzył, k temu sniegi tak okrutne spadły, że w krąg obięci y zawaleni Turcy nazad wybić się nie mogli. Więc też to niezwyczajną rzeczą prawie nowiną na one ludzie przypaldo było zwlaszcza iż tak sami jako y konie ich w łagodniejszym powietrzu zrodzili się y wychowali."

„. . .Și în adevăr nu cu mult după aceea [33], la sfîrșitul lunii noiemvrie, șaptezeci de mii de turci au năvălit prin Țara Moldovei asupra Ucrainei, pustiind cu foc și sabie și prădînd toate moșiile din ținutul de jos de pe malul Nistrului și din jurul Haliciului, Jîdačovului, Drohobîcei și pe cele din jurul Samborului. Și nici nu ar fi încetat păgînii cu nici un chip de a pătrunde mai departe în țară și de a-și face de capul lor, deoarece nimeni nu le stătea împotrivă; numai că Dumnezeu milostivul din cer — precum se credea — îndurîndu-se de poporul său, i-a înfrînt sau mai degrabă i-a înfrînt și i-a zdrobit."

„Căci deodată un frig mare, aspru, și un ger cumplit l-a lovit, iar pe lîngă aceasta, au căzut zăpezi așa de grozave, încît cuprinși de jur împrejur de troiene, turcii n-au mai putut ieși din ele ca să se întoarcă înapoi. S-au abătut doară aceasta ca o năpaste nemaipomenită asupra acelor oameni și ca o noutate aproape, mai ales pentru aceea că atît ei înșiși cît și caii lor se născuseră și crescuseră într-un aer mai dulce."

[33] Adică după prevestirea de nenorocire („vróżka nieszczęścia").

Scanned with CamScanner

„A tak gdy prawie wszystkie konie zimno y głód pomorzył, tedy też y samich pogan nad czterdzieści tysięcy zmrożonch y zaziębionych było.

Wielu ich potym znaydowano którzy pozabiawszy konie swoje własne, w kałdunych ich ciepło wypatroszonych też y na ten czas przed mrozem przesiadywali, ale krom wszelkiej pomocy. Zaraz abowiem ciepło przyrodzone członki żywota y krwie ostradane opuszczało. . ." [34].

„Şi aşa, în vreme ce mai toţi caii au fost doborîţi de ger şi foame, de asemenea şi dintre păgîni peste patruzeci de mii au pierit îngheţaţi şi înfiguraţi.

Iară mai pe urmă au fost aflaţi dintr-înşii mulţi care, după ce şi-au omorît caii lor, s-au vîrît de frica gerului în pîntecele calde, golite de măruntaie ale acestora, însă fără nici un folos. Căci pe dată căldura cea firească a părăsit mădularele lipsite de viaţă şi de sînge. . ."

Povestirea lui Kromer este fără îndoială cea mai completă şi în forma cea mai literară, de aceea a şi avut ea foarte mulţi imitatori. Puţin după Kromer, Stanislav Sarnicki (Sarnicius), în *Analele* sale inserează şi el acest eveniment:

„Turcae Russiam vastantes hyberna tempestate deleti. Periisse tunc eorum supra quadraginta millia tradunt. Multi postea reperti, qui, interfectis equis, in eos exenteratos et adhuc calentes tum se illatebraverant: sed frustra; statim enim calor artus vita et sanguine destitutos deserebat . . ." [35]

Ţinînd seama de ordinea cronologică, trebuie să mai amintim tot din acest veac şi cronica lui Herburtus de Fulstin, care deşi nu e decît un compendiu de istorie polonă după Cromer, a fost foartu citită şi răspîndită în vremea ei. Aici aflăm şi povestirea dezastrului turcesc, care, mai mult încă decît restul cărţii, îl reproduce identic pe Kromer, pînă în cele mai mărunte detalii[36].

Ultimul cronicar polonez mai de seamă, din secolul al XVI-lea, care vorbeşte despre această dezastruoasă expediţie a turcilor este Matei Stryjkowski. Deşi el îl citează numai pe Kromer, spunînd

---

[34] Marcina Kromera, Biskupa Warmiensjkiego, *O sprawach, dziejach y wszystkich inszych potocznościach koronnych polskich*: ksiąg XXX — W Krakowie, 1611, p. 582. Cf. şi originalul latinesc *Cromeri Martini*: *De rebus Polonorum*, Cracoviae, 1586.

[35] Stanislai Sarnich: *Annales, sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituanorum*, Libri VIII, Lipsca, 1712, p. 1189. (Tipărită împreună cu tomul II din *Historiae polonicae* a lui Długosz.)

[36] *Chronica sive Historiae polonicae compendiosa*, ac per certa librorum capita ad facilem memoriam recens facta descriptio: authore magnifico viro Joanne Herburto de Fulstin, Regni Polonici senatore. Basileae, 1571.

Scanned with CamScanner

în cursul istorisirii sale: „jako Kromer pisze“ [37], totuşi textul său seamănă poate încă şi mai mult cu cronica lui Bielski, adesea sună aproape identic. Deci el compilează din amîndoi aceşti predecesori ai lui, şi probabil îl va fi cunoscut şi pe Wapowski. Alte influenţe se pare că nu a mai suferit.

Dăm aici şi textul respectiv din Stryjkowski spre a completa seria vechilor cronici poloneze:

„. . .Tegoż roku, po Tatarach, na schodzie miesiąca Nowembra, Turków, jako Cromer pisze, siedmdziesiąt tysięcy przez Wołochy do Podola wtargnęli, a wszystkie wołości koło Dniestra, Halicza, Żidaczowa, Drohobyczy i Sambora, ogniem i żelazem wojowali, a nie przestaliby burzyć, gdvby ich Pan Bóg sam był nie skaral, abowiem przyszły na nich tak wielkie zimna i śniegi iź zewsząd zaspami ogarnieni, ani dalej ciągnąć, ani się wrócić nie mogli; gdzie krom koni ich i dobytkow inszych, więcej niź czterdzieźci tysięcy pogan od zimna zdechło, i wiele ich potym najdowano, którzy bijąc konie w brzuchy ich rosprote grzejąc się ciepła krwią, ale próżno włazili. . .“ [38].

„În acelaşi an, după tătari, la sfîrşitul lunii noiemvrie, 70.000 de turci, precum scrie Cromer, au năvălit prin Moldova în Podolia şi toate satele din jurul Nistrului, Haliciului, Jidaćovului, Drohobîcei şi Samborului le-au trecut prin foc şi sabie, şi n-ar fi încetat să pustiască dacă nu i-ar fi pedepsit însuşi Dumnezeu Sfîntul, căci au venit asupra lor geruri şi zăpezi aşa de mari, încît înconjuraţi de toate părţile de troiene, nu au putut nici să meargă mai departe şi nici să se întoarne; de au pierit acolo din pricina gerului mai mult de 40.000 de păgîni, afară de caii lor şi de alte vite, iar apoi au fost găsiţi mulţi din ei, care omorîndu-şi caii, se vîrîseră în pîntecele lor spintecate ca să se încălzească cu sînge cald, însă în zadar. . .“

Dintre cronicile nepolone, demne de relevat sînt un letopiseţ ucrainean anonim, aşa-numitul „hustinskaja lietopiś“ sau mai cunoscut încă sub numele latinesc de „annales ruthenici“, apoi cronica ungurească a abatelui dalmat Ludovic Tubero şi în special istoria turcească a lui Leunclavius.

„Hustinskaja lietopiś“ prezintă mare interes pentru noi, deoarece provine chiar din sînul populaţiei ce a suferit

---

[37] „Precum scrie Kromer“.

[38] *Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi Macieja Stryijkowskiego.* (Editată exact după prima ediţie, din Konigsberg, 1582), Warszawa, 1846, Tom. II, p. 306.

Scanned with CamScanner

invazia turcească despre care povesteşte, şi pentru că anonimul pare a fi fost contemporan cu faptele istorisite.

Sub anul 1498, aflăm în acest letopiseţ, relativ la evenimentul în chestiune următoarele:

„. . .W toże lieto po Tatarech pryjdosza prez wołoskuju zemlu Turcy w Podola, tysiaczej semdiesiat, iże naczensze około Dniestru, około Halicza, Żydiczewa, Dorohobicza, Sambora, ohnem i mieczem poplienisza. I jeszcze bolej sotworiliby zła, ponieże niktoże braniasze im, aszcze nie by sam Boh otohnal ich, iże napusti na nich bezmiernuju zimu i sniehi, jeże oni nie obykosza terpieti: i zmerze ich tohda w tyja mrazy samych ludej kromie towary cztyry desiat tysiaczej. . .“ [39]

„În acelaşi an, după tătari, au venit în Podolia prin ţara moldovenească 70.000 de turci, care începînd din jurul Nistrului, au prădat trecînd totul prin foc şi sabie în jurul Haliciului, Jîdačovului, Drohobîciului, Samborului. Şi încă mai mult rău ar fi făcut, deoarece nimeni nu le stătea împotrivă, dacă nu i-ar fi izgonit însuşi Dumnezeu, care a năpustit asupra lor o iarnă grozavă şi zăpezi ce ei nu erau deprinşi a îndura: şi au îngheţat atunci de gerul acela numai oameni patruzeci de mii, afară de vite. . .“

Precum se vede, letopisetul ucrainean se încadrează în tipul polon reprezentat de Wapowski-Bielski-Kromer-Stryjkowski. Totuşi el nu povesteşte toate amănuntele ce aflăm în aceştia, prezentîndu-ne sub o formă cu mult mai lapidară decît oricare din cronicile polone. Despre viţelul monstru, născut de o evreică din Cracovia, pomeneşte şi el, însă nu pune acest omen de rău augur la începutul povestirii sale despre invazia turcilor, ca un fel de prevestire a ei, precum aflăm la Wapowski şi Kromer, şi nici măcar nu-l dă întîmplat în 1498, ca dînşii, ci în 1499, deci posterior evenimentului nostru [40]. Acest fapt precum şi detaliile ce lipsesc sînt un indiciu că letopisetul rutenesc nu s-a inspirat din cronicile polonilor, că este independent de ele şi că tocmai acestea s-au folosit de el ca de izvorul cel mai vechi.

Cronica ungurească a lui Tubero se deosebeşte fundamental de toate cronicile citate pînă aici. El pare a nu fi cunoscut deloc, nici letopisetul rutenesc şi nici pe cronicarii poloni contemporani cu el, adică pe cei mai bătrîni dintre cei discutaţi: Miechowski, Wapowski, Komorowski. Este o versiune cu totul aparte, care are

---

[39] *Ex annalibus ruthenicis (Hustinskaja lietopiś)* în *Scriptores rerum polonicarum*, Cracovia, 1874, Tom. II, p. 305.

[40] *Ibid.*, p. 306.

Scanned with CamScanner

la bază alte izvoare de informație decît cronicile nordice. El dispune de date mai multe și mai precise, relativ la chestiunile turcești pure — aflîndu-se mai aproape de Constantinopol — însă cele care se referă la locul unde s-a întîmplat evenimentul și chipul cum s-a petrecut sînt foarte vagi și nesigure.

Într-o difuză și extinsă povestire — cea mai extinsă dintre toate cele cunoscute — utilizînd nume antice pentru popoare și locuri, istorisește Tubero evenimentul nostru. El caută să scoată dintr-însul efecte literare și în același timp să-și arate și erudiția sa. După ce ne expune pe larg prima expediție în Polonia întreprinsă de turci, întovărășiți de moldoveni și tătari, expediție plină de succes, fiind foarte bogată în prăzi și captivi [41], arată cum în anul următor au pregătit o a doua, cu planuri și mai mari de jaf și pustiire. Tubero dă alte explicații și unele detalii complet deosebite de cele cunoscute din cronicile celelalte. Astfel el mută teatrul unde s-a desfășurat tragedia expediției turcilor, din sudul Poloniei la Dunăre, în sudul Moldovei. De asemenea la dînsul diferă și numărul de soldați și de cai. El evaluează cavaleria turcească la 80 000 de oameni și de două ori pe atîția cai. Extragem aici partea cea mai importantă din lunga povestire a lui Ludovic Tubero, relativă la evenimentul ce ne interesează:

„. . . Nam Balys nimium sue spei indulgens, extremo fere autumno in expeditionem profectus, non modo vacuus praeda domum reversus est (nempe Poloni cognito hostium adventu, in munitiora ex agris loca demigrant) sed etiam inde rediens, *circa Istrum* coortis subito tempestatibus, adeo male habitus est, ut ex octuaginta prope millibus hominum, qui secum in expeditionem iverant, vix tertiam partem domum reduxerit. Equorum insuper centum millia, ut fama est, amissa sunt. Singuli enim vel infimae fortunae homines, binos in expeditionem ducunt equos: uno in itinere, altero cum hostilem agrum incursant, utuntur.

---

[41] Cf. *Ludovici Tuberonis dalmatae abbatis. . . Commentariorum* de rebus, quae temporibus ejus in illa Europae parte, quam Pannonii et Turcae eorumque finitimi incolunt, gestae sunt, libri undecim. Francofurti 1603. La p. 139, povestește Tubero cum populația ruteană, nedeprinsă cu meșteșugul armelor, nici n-a încercat să se apere, ci „veluti pecora in manus hostium una cum omnibus fortunis inciderunt. Clades regioni illatas, caedes hominum, rapinas, Pagorum vastationem, sacrarum ędium incendia, raptus virginum ac puerorum, caeteraque quae praedones et foeda factu et relatu haud honesta in captivos ediderunt, silentio tegam. . . Iar despre captivii de război spune că „centum propre millia hominum capta esse feruntur". Această primă expediție este povestită în același chip și de cronicarii poloni ai vremii, numai că ei dau date mai precise. — Cf. de exemplu Bielski, Tom. II, p. 903—904.

Scanned with CamScanner

Turcae igitur, dum Poloniam petunt, ad temporis incommoda, vestis inopiam addunt. Nam quo essent in itinere expeditiores, veste tantum, qua per aestatem uti consueverunt, sese muniverant, rati, si eos forte severior hyems deprehendisset spoliis hostium se a frigore defensuros. Verum his longe secus, quam speraverant res cecidit. Regressi enim pene seminudi e Polonia *circa Istrum*, (ut diximus) adeo atroci vexati sunt tempestate, ut paucis diebus magna ex parte interirent. Nec quisquam ferme ex gregariis superfuisset militibus, insolita vi frigoris saeviente, nisi propere in Moesiam trajectos mitius coelum et pagi Turcaicae ditionis excepissent. Circuminstrana terra nive gelu concreta oppleta erat. In ea corpora fame, ac longi itineris labore defatigata sternere cogebantur; eo quod a Dacis Moldaviis propter injurias dum in Poloniam profiscerentur, illatas, tectis haudquaquam accipiebantur. Itaque eo prasertim die, quo Nonis Januarii illuxit, decem millia fere hominum exanimata in utraque Istri ripa conspecta sunt. Cernere erat humana corpora cadaverigus jumentorum permixta passim jacentia: alia gelu contracta, atque extincta: alia ita torpentia, ut vix tenuis spiritus his inesset: nonnulla extremis pedum, ac manuum digitis, auribusque et naribus adustis adeo foede deformata, ut similiora inusitatis quibusdam simulachris quam humanis corporibus esse viderentur ..." [42]

Din cronica lui Tubero se vede bine cît de puternic a impresionat pe toată lumea dezastrul armatei turcești, despre care el spune că: „Nunquam uno praelio tantam cladem Turcas, aut accepisse, aut intulisse memorant." [43].

De asemenea foarte interesantă este povestirea ce ne-a lăsat asupra acestui eveniment eruditul cronicar german Leunclavius (Johann Loewenklau) în opera sa *Historiae Musulmanae*, scrisă în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. În afară de cronicari turci, el cunoaște atît pe Tubero cît și pe Cromer. Pe acesta din urmă chiar îl citează ca pe un izvor de mare încredere. Astfel istorisirea ce ne face el despre evenimentul în chestiune, apare ca un fel de sinteză între cronicile polone și cea a lui Tubero, păstrînd totuși o independență completă atît față de unele cît și față de cealaltă, prin amănuntele necunoscute aiurea, pe care le aflăm în ea.

---

[42] Ludovicus Tubero, *op. cit.*, p. 154—155. Cf. și *E scriptoribus hungaricis: Ludovici Cervarii Tuberonis commentaria*, în *Scriptores rerum polonicarum*, II, 339—40.

[43] *Ibid.*, Ed. Frankfurt, p. 155; ed. *Script. rer. pol.*, p. 340.

Scanned with CamScanner

După ce ne povestește despre începutul acestei expediții — despre decretarea ei, alegerea generalului și plecarea oștilor — ne dă, desigur după izvoare turcești, știrea că ajunși în Polonia turcii au făcut bogate prăzi și captivi mulți și că după aceea s-au întors înspre Constantinopole:

„. . . atque ita Russiam cum suis ingressus, foedissime diripuit ac vastavit; demumque spoliis onustum exercitum, cum innumerabili mancipiorum copia reducere cepit . . .“ [44]

Apoi urmează povestirea dezastrului, căruia, pe lîngă gerul cel mare, Leunclavius îi mai atribuie și alte cauze:

„. . . Sed quod tardius . . . iter hoc suscepisset, hiems eum, quae illis in locis frigore quodam incredibili saevire solet, cum suis oppressit. Ad hoc incommodum, gravius etiam accessit malum, annonae penuria . . .“ [45]

La fel arată el că au pierit și caii, din aceleași cauze ca și oamenii:

„Equi penitus omnes partim inopia pabuli, partim vi frigoris interierunt . . “[46]

Ravagiile frigului asupra turcilor le zugrăvește Leunclavius, inspirîndu-se din Tubero, după paragraful unde acesta vorbește despre degerăturile cu care s-au ales soldații, astfel:

„. . . Quidam pedum, alii manuum digitos et ipsas manus; hi nares, aures illi frigore corruptas amiserunt.“[47]

Iar ca încheiere ne spune Leunclavius: „Ad summam, gravissimis opressi malis et eas ad miserias redacti fuerunt; ut e multis, pauci domum incolumi vita, redirent . . .“ [48]

Cu această operă încheiem seria celor mai vechi cronici care povestesc despre evenimentul nostru, a acelora care au fost scrise în cursul secolului al XVI-lea chiar de la începutul lui și pînă în ultimii ani — adică a izvoarelor istorice contemporane și imediat posterioare expediției turcești în Polonia.

Acest eveniment se poate urmări și la istoricii moderni, — care se ocupă cu istoria orientului Europei și tratează despre acea epocă —, pînă în vremea noastră, ceea ce se datorește autentici-

---

[44] Leunclavii J., *Historiae musulmanae Turcorum, de monumentis ipsorum exscriptae*, Francofurti, 1591, Libri XVIII, p. 639.
[45] *Ibidem.*, p. 640.
[46] *Ibidem.*
[47] *Ibidem.*
[48] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

tății incontestabile a lui, bazată pe cele mai sigure izvoare. Amintim numai cîte unul dintre cei mai cunoscuți istorici din fiecare secol:

În secolul al XVII-lea, demn de pomenit este Joachimus Pastorius de Hirtemberg, care în a sa prescurtare a istoriei polone folosindu-se de cronicarii anteriori — în special de Cromer — povestește destul de sugestiv și relatînd cele mai importante detalii, a doua expediție a turcilor în Polonia:

„. . . Turcae praeda nondum contenti soli se denuo in Russiae agros effudere. Verum eos torpescentibus ad resistendum hominibus, aut fuga dilapsis, ira Numinis insigniter ulta est. Repente enim praedatoribus gelu tam intensum nivesque tam largas immisit ut XL hominum millia (ut est illa gens frigoris impatiens) obriguisse periiseque ferantur. Reperti qui in exenteratis equorum ventribus calorem tuendae vitae quaesiverant . . .“ [49]

Constatăm ca o curiozitate că la români nici unul dintre cronicarii secolului al XVII-lea — ne gîndim în special la Ureche, care tocmai tratează despre acele timpuri — nu pomenește nimic despre această expediție turcească, deși ea a fost strîns legată și de pămîntul Moldovei [50]. În secolul al XVIII-lea, avem istoria lui De Solignac [51], secretarul lui Stanislaw Leszczynski, care, povestind despre dezastrul turcesc, continuă pînă în cele mai mici amănunte tradiția cronicilor poloneze de tipul Wapowski-Bielski-Kromer.

La sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui al XIX-lea, apar celebrele opere istorice ale lui Engel, care — se vede bine după text — cunoaște bine atît pe cronicarii poloni cît și pe cei streini, în special pe Leunclavius și poate și pe Tubero. Astfel, în *Istoria Moldovei și a Valahiei* el îmbină cele două tradiții istorice, luîndu-și date din ambele [52]. Dintre istoricii cei mai noi e de ajuns să citățm numai pe doi, pe cunoscuții specialiști în istoria otomană: pe Hammer, în prima jumătate a secolului al XIX-lea [53] și pe Nicolae Iorga la începutul secolului al XX-lea [54].

---

[49] Joahimi Pastorii de Hirtemberg: *Florus Polonicus seu Polonicae Historiae epitome nova.* Gedani et Francofurti, 1679, p. 176—177.

[50] Ureche nu vorbește decît despre prima expediție a turcilor în Polonia.

[51] Ritter von Solignacs, *Allgemeine Geschichte von Polen*, Halle, 1765, B. II, S. 57.

[52] Johann Christian Engel: *Geschichte der Moldau und Walachey*, Halle, 1804, Zweiter Theil, S. 153.

Cf. Idem, *Geschichte des ungrischen Reiches*, Dritter Theil, Zweite Abtheilung, S. 101, Wien, 1834 (Neue wohlfeile Ausgabe).

[53] Joseph von Hammer: *Geschichte des osmanischem Reiches.* Zweite verbesserte Ausgabe, Pesth, 1834, I, 645.

[54] N. Iorga: *Geschichte des osmanischen Reiches*, Gotha, 1909, II, 274.

Scanned with CamScanner

Amîndoi, sub anii 1498—1499, povestesc despre expediția turcească în Polonia, Hammer mai pe larg, punînd la contribuție atît pe unii dintre cronicarii discutați cît și cronici turcești, Iorga prezentîndu-ne-o în părțile sale esențiale și avînd mai ales în vedere încadrarea acestui eveniment între cele românești contemporane cu el, din Moldova. Ne oprim aici cu urmărirea evenimentului nostru în literatura istorică. Din această cercetare ar reieși în chip destul de clar că faptul în chestiune este absolut sigur de vreme ce-l aflăm atestat în atît de mulți și atît de serioși — în cea mai mare parte — cronicari și istorici din diferite vremuri.

CAP. IV. *COMPARAȚIA IZVOARELOR ISTORICE CU TEMA BALADEI*

§ 1 — *Identificarea evenimentului*

Trecînd acum la compararea citatelor izvoare cu povestirea ce ne oferă balada populară românească, constatăm o strînsă corespondență între ele. Identitatea baladei cu istorisirile din cronici apare, în trăsături generale, evidentă: toate variantele cîntecului bătrînesc povestesc și ele despre o expediție a turcilor, în toate este vorba de iarna grozavă care întîmpină oastea și toate au ca deznodămînt dezastrul armatei turcești care piere de ger.

Deosebirea dintre cîntec și textele cronicilor stă numai în forma de expresie, cu mult mai poetică — se înțelege — în primul.

Dintre toate cronicile însă, cîntecul bătrînesc corespunde cel mai mult celei ucrainene și celor polone, în special tipului Wapowski-Bielski-Kromer. Comparînd cîntecul nostru cu povestirile cronicilor acestui tip, observăm că potrivirea nu se oprește numai la acea schemă generală — comună tuturor cronicilor discutate și tuturor variantelor baladei — ci merge pînă în amănunt.

Există în amintiții cronicari, precum am văzut, următorul detaliu: soldații, de frica gerului și-au ucis propriii lor cai și le-au spintecat pîntecele ca să intre în ele, căutînd căldură și adăpost, iar după dezastru, cadavrele lor au fost găsite în coșurile cailor.

Acest motiv se află în toate variantele cîntecului bătrînesc, sub o formă în care epicul capătă și mai mare vigoare împletindu-se cu mult element dramatic: soldații vin să se plîngă comandantului lor că pier de ger, adesea chiar protestează răzvrătiți împotriva lui. Pașa le dă atunci poruncă să-și taie caii și scoțîndu-le măruntaiele să se adăpostească în pîntecele lor, socotind

Scanned with CamScanner

că astfel vor scăpa de frig. Dar crivățul pătrunde și acolo și-i înghează.

Astfel, în afară de cîntecul citat, aflăm același motiv și în alte variante, de exemplu, în colecția Diaconu:

— Aleo, Vekĭ Pașă bătrîn,
Śi sî faśim cî pĭerim?
— „Voi ostașîlor
Și voi prevestașîlor,
Bahameți sî-ĭ tăĭeț,
Maţîli li lepădaț
În coșuri sî vă băgaț
Pînî mîni sî scăpaț!
Iar ostașî śi-m făśĭa?
Bahameţî cî-nĭ tăia,
Maţîli li lepăda,
Si-n coșuri cî sî băga.
Sfîntu Crivăț si făsia?
Pi-o nari di zer sufla,
Toatî ŏastĭa c-o-ngheţa... [55]

Sau în altă variantă din aceeași colecție:

...Da armata śi făśĭa?
La Marcuș Pașî bătrînî și duśia:
— Învaţî-ni sî trăim
Cî pînî mîni toţ kerim
— „Tăieţî-vî berg'ili,
În coșuri sî intraţ,
Ci pînî'n zîuî toţ scăpaţ .
Da Crivîţu śi făśĭa?
Crivîţu sî-ncurca:
Amarnic źer cî-ńi didĭa,
Pînî-n zîuî murĭa... [56]

Sau încă într-o a treia variantă dată de același culegător, ni se spune și mai precis cum după ce soldații s-au ascuns în pîntecele cailor, au fost înghețați chiar acolo:

...Dar Crivîţu śi făśĭà?
Odatî cî suflà
Tot sloĭurĭ di ghĭaţî
În coșurĭ cî-ĭ făśĭa... [57]

La fel într-o variantă de la românii din Serbia, pașa poruncește oștirii:

. .Ia tăiați voi murgii voștri.
Maţili le lepădați,
Și-n cosciug să vă băgați
Pînă mîine să-l zilim [58].

Ostașii îl ascultă întocmai, însă în zadar:

Toţi murgii iei că tăia
Maţile le lepădà
Și-n cosciuge se băgàre.
Cînd ziua că se făcea
Nici unu viu nu-mi iera... [59].

---

[55] Ion Diaconu, *op. cit.* p. 223.
[56] *Ibidem*, p. 225.
[57] *Ibid.*, p. 227
[58] G. Giuglea, G. Vîlsan, *op. cit.* p. 277.
[59] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

Sau în varianta Densusianu, soldații merg la pașă îngroziți și revoltați:

— Marcule, bolundule,
Dă-ne-nvățul de la tine,
Că ne prăpădim cu zile.
Marcu astfel le zicea:
— Prindeți-vă caii voștri
Prindeți-i și-i spintecați
Și în coșuri vă băgați
Și puținel vă-ncălziți,
Și cu tunurile dați.
Ei așa că mi-și făceà,
Caii că mi-și prindeà
Și frumos îi spintecà,
Și puținel se-ncălzià.
Și Crivățul cînd abura
Sloi de ghiață că-i făcea...[60]

Sau în sfîrșit în varianta Tocilescu, unde ostașii și mai revoltați se duc să ceară socoteală comandantului lor pentru suferințele la care i-a adus:

— Bre Marcoș pașă bătrîn,
Cu bărbuța pîn'la brîu!
Ce suntem noi vinovați,
De ne ții nebăuți și nemîncați,
Și prin geruri degerați?
Iar Marcoș că le zicea:
„Stați băeți nu vă speriați!
Și caii voi vi-i tăiați,
Mațele le lepădați,
În cosciuguri că intrați,
Acolo crez că scăpați!"
Ei îndărăt se-ntorcea.
Și caii că își tăia,
Mațele le arunca,
În cosciuguri că intra
Și mai rău că îngheța!...[61]

Numai într-o singură variantă, din cîte ne sînt cunoscute, lipsește acest motiv, în cea din colecția lui Rădulescu-Codin, însă cîntecul se prezintă sub formă fragmentară,[62] așa că și aici, la origine, cu siguranță că a existat.

Acest motiv ne servește cel mai mult la identificarea temei baladei populare românești cu povestirile din cronicari. Altfel, fără el, schema generală a cîntecului, pieirea unei armate din pricina gerului, mai ales în forma miraculoasă sub care se prezintă în baladă — unde e vorba de luptă între pașă și crivăț — ar fi putut rămîne pentru totdeauna de nerecunoscut. În adevăr, foarte greu ar fi trecut cuiva prin minte că sub acest aspect fantastic, chiar mitologic în aparență, se pot ascunde elemente luate din viața reală.

---

[60] O. Densusianu, *op. cit*, p. 142—143.

[61] Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, București, 1900, vol. I, partea II, p. 1229, cf. și *Arhiva Dobrogei*, vol. I, p. 106.

[62] C. Rădulescu-Codin, *Din Muscel, cîntece poporane*, București, 1896, I, p. 206 sq.

Scanned with CamScanner

Acest motiv așa de caracteristic, — comun atît cronicilor cît și cîntecului popular românesc și redat și într-o parte și-ntr-alta în chip absolut identic, cu amănunte tot așa de precise și cu aceeași sugestivitate — ne dă toată siguranța că avem la bază, în ambele părți, unul și același eveniment. Totuși, aceasta nu ar indica altceva decît o anumită legătură între cronici și baladă; însă dacă se pune problema veracității întîmplării povestite de cîntecul românesc, se pot ridica îndoieli pe care numai simplul fapt că o aflăm și în cronici nu e suficient spre a le risipi. Nu înseamnă nicidecum să credem fără nici o critică chiar cronicile. Se știe cum în special vechii cronicari se complac foarte adesea în povestiri extraordinare de domeniul pur legendar, uneori pentru elementul patetic din ele, alteori pentru noutate. Ei înregistrează diferite minuni — cum de altfel se întîmplă chiar în cronicarii citați — de cele mai multe ori crezînd și dînșii cu toată sinceritatea în ele, sau și cînd sînt convinși de lipsa lor de fond real, chiar atunci, vechii cronicari se folosesc bucuros de ele, conștienți de atracția ce exercită asupra publicului cititor. Deci, am avea motive să credem că și aici avem a face cu o astfel de legendă, complet fantastică, mai ales că la aceasta ne îndeamnă și aparențele ei.

Totuși, la o asemenea eventuală presupunere se opun următoarele argumente:

a) Evenimentul este pe larg povestit — precum am arătat — de mai mulți cronicari: Miechowita, Bielski, Kromer, Sarnicki, Herburt de Fulstin, Stryjkowski, Tubero, Leunclavius etc. Dintre aceștia, unii și-au scris cronicile complet independent de ceilalți, deci nu poate fi vorba de o legendă creată de un cronicar mai vechi și apoi continuată ca un fel de moștenire de toți cei următori.

b) Între citații cronicari, mulți sînt contemporani cu faptele, deci aveau mijloace de control relativ la întîmplarea ce povesteau. Aceștia sînt: Miechowita, Komorowski, anonimul rutean, Wapowski și Tubero. Dintre dînșii, Miechowita e un spirit cu adevărat științific, iar pe lîngă aceasta, și bine informat, el fiind medicul regelui Ion Albert, pe timpul căruia s-a petrecut evenimentul nostru. Miechowita îl însoțise pe Ion Albert și în nefericita expediție polonă în Moldova, despre care de asemenea scrie și care avusese loc numai cu un an înainte de dezastrul armatei turcești.

c) Dintre ceilalți cronicari necontemporani cu evenimentul povestit, Bielski se naște cu trei ani înaintea lui, Cromer, Sarnicki, Herburt de Fulstin și Stryjkowski, în prima jumătate a secolului

Scanned with CamScanner

al XVI-lea. Deci aceştia sînt contemporani cu oameni care au trăit pe timpul cînd s-a petrecut evenimentul şi îl puteau verifica prin ei, căci unii din acei bătrîni fuseseră poate ei înşişi martori oculari şi le vor fi povestit chiar direct întîmplarea.

d) Evenimentul este foarte precis datat, ni se dă anul şi luna, uneori chiar şi ziua, ceea ce nu se poate admite pentru o legendă fantastică, afară doar de cazul unei mistificări voite din partea autorului. Pe lîngă aceasta, data evenimentului concordă la toţi cronicarii.

e) Evenimentul este de asemenea precis localizat şi în chip identic aproape la toţi cronicarii: el s-a petrecut în Polonia sudică într-un ţinut locuit, în afară de nobilii moşieri care erau poloni, numai de populaţie ucraineană. Ni se citează şi localităţi, aceleaşi la cea mai mare parte din cronici.

Aceste argumente le socotim decisive spre a putea considera autenticitatea istorică a evenimentului definitiv stabilită.

§ 3 — *Identificarea cauzelor dezastrului turcesc*

a) *Gerul şi foametea:*

Toate baladele ca şi toate cronicile dau drept cauză a dezastrului oastei turceşti gerul groaznic şi zăpezile mari. Asupra acestui lucru nu mai e nevoie să insistăm, el reiese în toată claritatea din cele expuse pînă aici.

În afară de această cauză fundamentală — care se confundă cu însuşi evenimentul şi care formează motivul central atît al povestirii cronicarilor, cît şi al baladei — unele cronici mai dau şi o alta, mai secundară, sau în tot cazul, care a impresionat mai puţin pe cronicari şi pe toată lumea în general. Ea a contribuit însă de asemenea destul de mult la dezastru: soldaţii turci au pierit şi din cauza foamei, fiindcă populaţia băştinaşă, precum ne comunică Tubero, aflînd despre venirea duşmanilor, a părăsit ogoarele şi satele din calea lor, refugiindu-se în locuri mai adăpostite — foarte probabil, parte în munţii apropiaţi, parte în unele cetăţi întărite — şi a lăsat în urmă pustiu şi lipsă totală de provizii necesare pentru hrană [63]. Cauza foamei, alături de cea a gerului, este menţionată de cel mai vechi dintre cronicarii poloni, de Miechowski, care spune:

„. . . frigoribus aërisque intemperie, *inedia* atque nivibus supra quadraginta millia equorum hominumque periere . . . [64].

[63] Ludovicus Tubero, *op. cit.*, p. 339.
[64] Miechowski, *op. cit.*, p. 353.

Scanned with CamScanner

Johannis de Komorowo de asemenea ni-i arată pe turci „constricti frigore et *fame*“ [65] și ne povestește despre ei că între alte cauze, „ceteri *fame* una cum equis interierunt“ [66].

Iar Wapowski conchide: „. . . Quo factum, ut *fame*, adhuc urgente intensissimo gelu, supra quadraginta hominum milia cum longe maiori jumentorum strage perierint. . . “ [67]

Cromer la fel ne spune, în special despre cai, că au murit de ger și de foame: „Ita jumentis plerisque omnibus frigore et *fame* confectis . . .“ [68].

După dînsul, Herburt de Fulstin, în compendiul său de istorie polonă repetă același lucru, în chip absolut identic [69].

Dintre scriitorii nepoloni, Tubero istorisește că turcii întorcîndu-se din expediția fără succes, la Dunăre — unde el localizează dezastrul — își aveau corpurile sleite „fame ac longi itineris labore“ [70].

Leunclavius insistă cel mai mult asupra foamei, prezentînd-o ca pe o cauză foarte însemnată a dezastrului turcesc. Precum am văzut mai sus, el se exprimă clar că, pe lîngă ger, „gravius etiam accessit malum, *annonae penuria*“ [71].

Foamea a bîntuit oastea turcilor nu numai în Polonia ci și în Moldova, la întorsul lor, unde, după mărturia comună tuturor cronicilor, ei au fost tratați dușmănește așa că nu numai că nu au putut afla nicăiri hrană, dar nu erau nici măcar primiți să se adăpostească de ger prin case. Neavînd deci nici un mijloc de a-și procura hrana, ne spune Leunclavius: „. . . tantus exercitus *ad extremam samem redactus et summas in angustias conjectus periit*. . . “ [72]

De asemenea povestește el și despre cai că mulți din ei tot de foame au pierit, din cauza completei lipse de pășune sau de nutreț („*inopia pabuli*“) [73]. Aceeași cauză este relatată și de istorici moderni ca De Solignac [74] și J. Hammer [75].

Aceste locuri din cronicari concordă perfect cu ceea ce aflăm în două variante ale baladei românești, unde, deși cauza principală

---

[65] Komorowski, *op. cit.*, p. 126.
[66] *Ibidem*, p. 126.
[67] Wapowski, *op. cit.*, p. 35.
[68] Cromeri M., *De rebus Polonorum*, p. 444.
[69] Herburtus de Fulstin, *Chronica*. . . p. 344.
[70] Tubero, *op. cit.*, Ed. Frankfurt, p. 1545; Ed. *Script. rer. pol.*, p. 339.
[71] Leunclavius, *op. cit.*, p. 640.
[72] *Ibidem.*
[73] *Ibidem.*
[74] Solignac, *op. cit.*, p. 57.
[75] Hammer, *op. cit.*, I, 645.

Scanned with CamScanner

a dezastrului este, ca pretutindeni aiurea, gerul, se pomeneşte însă şi foamea. Anume, soldaţii se răzvrătesc împotriva comandantului şi merg la el protestînd ca să-i ceară socoteală pentru ce i-a purtat prin acele locuri unde sînt chinuiţi de foame şi ger:

Bre Marcoş, paşă bătrîn,
Cu bărbuţa pîn la brîu!
Ce sîntem noi vinovaţi,
De ne ţii nebăuţi şi nemîncaţi
Ca nişte cîini leşinaţi
Şi prin geruri degeraţi? [76]

Aceste versuri se repetă în mai multe locuri din baladă. Legătura dintre cronici şi balada populară românească apare deci evidentă şi în ce priveşte acest detaliu.

b) *Vînturi năpraznice*:

O altă cauză care ar fi contribuit la dezastrul armatei turcilor şi pe care o aflăm menţionată numai la Leunclavius o formează vînturile năpraznice ce s-au dezlănţuit în timpul retragerii lor. Dacă trebuie să credem spusele cronicarului, ele erau aşa de puternice că îi aruncau pe turci în apele pe lîngă care treceau, şi în mare:

„. . . exorti *vehementes ac furiosi quidam venti*, sic eos disjiciebant ut in lipsum mare nonnulli, quum iter in ejus litore facerent, in alias aquas alii, coenosasque voragines ac paludes, praesenti cum vitae discrimine, praecipites impellerentur ...“ [77]

Un astfel de vînt grozav din timpul iernii nu putea fi altul decît crivăţul. Întorcîndu-ne la cîntecul bătrînesc, vedem că această cauză este nu numai menţionată ci arătată a fi — împreună cu gerul, cu care foarte adesea crivăţul se confundă în baladă — drept cea mai însemnată. În toate variantele fără excepţie, crivăţul ocupă un loc de frunte: lupta imaginată de fantazia populară se dă între el şi turci. Pretutindeni crivăţul apare personificat şi este cel care dă lovitura de graţie armatei întregi şi generalului care o comanda, aruncîndu-le focurile în văzduh, smulgîndu-le corturile şi înghe-ţîndu-i cu suflarea lui. Acest element realist, cu tot aspectul mitologic al crivăţului din baladă, transpare totuşi adesea în unele variante, arătînd oarecari analogii cu cele relatate de Leunclavius, în povestirea sa, de exemplu:

...Dar Crivăţ ce mi-şi făceà?
O furtună el suflà, →
Focurile măturà,
În slavă le ridicà,
Şi în mare le-aruncà!
Oştirea să-nspăimînta...[78]

[76] Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea II, p. 1229; *Arhiva Dobrogei*, I, 106.
[77] Leunclavius, *op. cit.*, p. 640.
[78] Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 1229; *Arhiva Dobrogei*, I, 105.

Scanned with CamScanner

c) *Ploi şi inundaţii*:

În sfîrşit o altă cauză, pe care n-o mai aflăm în alt cronicar afară de Komorowski, ar fi şi inundaţiile mari ce a avut de suferit oastea turcească între Prut şi Nistru în partea lor superioară, unde turcii îşi aşezaseră tabăra. Aceste rîuri, după ştirea cronicarului polon, s-au revărsat peste maluri înecînd mulţi oameni şi cai:

„... illi duo fluuii inundauerunt in modum. Sicque aliqui submersione aquarum, aliqui frigore... una cum equis interierunt“ [79].

Desigur, trebuie să ne închipuim că în cursul lunii decemvrie, pe cînd se aflau turcii prin acele locuri, vor fi fost ploi mari care au umflat rîurile, făcîndu-le să-şi iasă din matcă, iar după aceea, răcindu-se brusc atmosfera a urmat îngheţul şi ninsoarea. Acest detaliu din cronica lui Komorowski consună cu ceea ce găsim în unele variante ale cîntecului bătrînesc în chestiune, unde ni se spune că la început Crivăţul a dat ploaie caldă de i-a udat bine pe soldaţii lui Marcoş Paşa şi apoi a dat ger:

... Dară Crivăţ ce-mi făceà?
Dă cu sară cam ploua:
Dă cu sară ploae caldă
Peste noapte dă zăpadă
Despre ziuă-mi seninà
Şi ger mare că punea
Şi pe toţi că-i amorţià... [80]

sau aiurea, acelaşi motiv:

..Trei zile ploae caldă că le da,
Burfele că le uda,
Cîte nouă că aveà,
Pe toate le lepădà!
Apoi trei zile ger uscat iarăşi le da,
Burfele că le-ngheţa
Oştirea se speria... [81]

Sau încă şi mai succint expus, în alte variante:

Di cu sarî k'icura
Pisti noapti żer cădĭa... [82]

Se poate foarte bine ca motivul acesta din balada populară să coincidă cu detaliul din cronica polonă în chip absolut întîmplător, fără nici o legătură cu realitatea. În orice caz, izbitoarea asemănare dintre ele este demnă de relevat.

---

[79] Komorowski, *op. cit.*, p. 126.
[80] Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 207.
[81] Tocilescu, *op. cit.*, p. 1229; *Arhiva Dobr.*, I, 105.
[82] Diaconu, *op. cit.*, p. 224—225.

Scanned with CamScanner

d) *Disensiuni în sînul armatei turceşti:*

În fine, o altă cauză a dezastrului turcilor o formează discordia care domnea în rîndurile oastei plecate în expediţie. După relatările lui Tubero şi Leunclavius, s-au iscat certuri între generalii turci, de la comanda supremă. Leunclavius în special ne povesteşte despre aceasta cu date foarte precise.

Comandantul suprem al expediţiei era Malcočogli, care — după cum vom vedea mai departe — corespunde paşei din cîntecul bătrînesc. Sultanul Baiazid, învestindu-l cu această comandă, i-a dat ca ajutor trupele de pradă („Akenzilari") din Rumelia, în fruntea cărora era generalul Alibeg Michalogli, unul dintre cei mai înverşunaţi rivali ai lui Malcočogli.

Întărîtat de invidie şi de ambiţie, Michalogli nu voia să lupte sub ordinele lui Malcočogli:

„. . . Baiasites . . . omnes Akenzilaros Europeae Rumiliae cum Ali bego Michaloglio, Balim Malcozoglium hac expeditione comitari jussit . . . Sed Alis begus Michaloglius ex aemulatione quadam aegerrime tulit, adjunctum se Malcozoglio, sub ejus signis praeter dignitatem militaturum" [83].

În consecinţă, Michalogli şi-a separat oastea sa, interzicîndu-i de a-l urma pe Malcočogli. Acesta a fost astfel nevoit să-şi adune alte trupe, ceea ce a avut drept rezultat că pregătirile pentru expediţie s-au făcut în pripă, iar plecarea s-a întîrziat foarte mult:

„Itaque non ipse dumtaxat interesse huic expeditioni noluit, sed etiam exercitum suum apud se continuit, nec ire cum Malcozoglio permisit. Quae res institutum hujus non parum impediit, quum ante, quam colligi copiae satis magnae possent sine fructu non exiguum ei tempus e manibus elaberetur . . ." [84]

Ce influenţă fatală a avut întîrzierea aceasta neprevăzută asupra soartei expediţiei, se-nţelege de la sine. Putem spune chiar că aici e obîrşia dezastrului; căci, dacă turcii ar fi plecat cu cîteva săptămîni mai de vreme, iarna cea grea nu i-ar fi apucat în ţinuturi atît de nordice, aşa că dezastrul nu numai ar fi fost complet evitat, dar turcii ar fi înregistrat cu siguranţă o nouă izbîndă în Polonia.

Foarte probabil însă că aceste disensiuni din sînul armatei turceşti nu s-au oprit numai la stadiul schiţat de cronicar, ci au dat naştere chiar la unele ciocniri sîngeroase între turcii împărţiţi în două tabere.

---

[83] Leunclavius, *op. cit.*, p. 639.
[84] Idem, *ibidem.*

Scanned with CamScanner

Balada populară românească pare a păstra ecoul acestor întîmplări, deoarece în finalul unei variante aflăm o vagă aluzie la ele.

Pașa care comandase expediția, în timp ce se plimba — după dezastru — prin mijlocul ostașilor morți, plîngea blestemîndu-se astfel:

— Fie cîne pe pămînt,
Cîn' s-o bate turc cu turc,
Și cu geru, crivățu,
Puterea lui Dumnezeu! [85]

Sub această formă de imprecațiune, poporul arată de fapt cauzele catastrofei turcești.

Versul al doilea din blestemul pașei are toate aparențele unei reminiscențe istorice. El ne dă să înțelegem că dezastrul se datorește și unei lupte pe care armata credincioasă pașei a avut-o cu o altă oaste turcească. Alt sens nu poate avea versul în chestiune.

În cazul acesta, avem de semnalat încă o concordanță de motive realiste între cronici și balada populară.

*

Afară de cauzele mai sus-enumerate, au mai fost și altele care au contribuit la nimicirea oastei turcești, însă nu e locul să le menționăm aici, deoarece nu le aflăm înregistrate decît în cronici. Cîntecul românesc nu pomenește nimic despre ele.

§4 — *Determinarea personajelor*

Personaje de tipul realist, în balada populară în chestiune, nu avem decît două: 1. Un personaj colectiv și anonim — oastea turcească, și 2. Comandantul suprem al expediției.

Pe cel dintîi l-am determinat deja, chiar de la început, și am văzut că în adevăr corespunde unei realități istorice. În ce privește personajul al doilea — generalul turcesc din cîntec — e mult mai greu și foarte riscat totodată, de a face probe de identificare a lui cu vreun personaj istoric. Epica populară — mai ales cînd e pătrunsă așa de adînc de elementul fantastic — foarte rar ne oferă posibilitatea unei asemenea identificări. Totuși vom încerca. Din cele 10 variante cîte cunoaștem în total pentru cîntecul nostru

[85] G. Giuglea, G. Vîlsan, *op. cit.* p. 277.

Scanned with CamScanner

bătrînesc, numirile care se dau eroului principal se repartizează astfel:

Marcoș Pașa [86] ..... în 3 variante.
Marcuș Pașa [87] ..... în 2 variante (din Vrancea)
Marcu Pașa [88] ..... în 1 variantă
Moș Marcu (Paloș Bătrîn) [89] .... în 1 variantă
Bruiaman Pașa [90] ..... în 1 variantă (din Vrancea)
Colceag Pașa [91] ..... în 1 variantă (din Serbia)
[Vechiu Pașa [92] ..... în 1 variantă].

Să corespundă vreuna din numirile acestea numelui real al comandantului oastei turcești? Și care din ele?

Vedem că predomină aspectul Marcoș-Marcu, care apare în 7 variante. Dac-ar fi să ne călăuzim numai după frecvența unui nume în cît mai multe variante, ar trebui să alegem pe Marcoș-Marcu. Dar am avea un motiv foarte puternic să admitem și pe altul care apare numai o singură dată, de exemplu pe Bruiaman sau pe Colceag, dacă presupunem că ar fi singurul care a rezistat adaptării, păstrîndu-se într-un mediu rustic mai conservativ, în vreo localitate izolată în mijlocul munților sau în sînul unei populații românești izolată într-o masă etnică streină, cum ar fi la românii din Serbia.

În afară de aceasta, Marcoș-Marcu nu prea sună a turcește, așa ca Bruiaman sau Colceag. Ba mai mult încă, s-ar părea că numele Marcu ar fi aici o adaptare a numelui altui erou de baladă, de origine sud-slavică, ce a trecut și în epica românească: Marko Kraljević, cunoscut în cîntecele bătrînești de obicei sub numele de Marcu Viteazul. Eroul turc avînd unele însușiri comune — în special vitejia — cu cel slav, a putut deci să-i împrumute numele.

Și cu toate acestea, dovezile puternice ce aflăm într-unul din cronicarii pomeniți ne fac să ne oprim asupra aspectului Marcoș-Marcu și să-l recunoaștem că este acel care corespunde numelui personajului istoric.

---

[86] În Tocilescu, *Arhiva Dobrogei* și Rădulescu Codin, locurile citate.
[87] În I. Diaconu, *op. cit.* varianta II și III.
[88] În Ov. Densusianu, *op. cit.*, p. 140 sqq. (Extrasă din „Răspunsurile la Chestionarul lui Nic. Densusianu". Cf. Ms. Bibl. Acad. Rom. No. 4547, fila 238).
[89] N. Păsculescu: *Literatură populară românească*, București, 1910, p. 211 sqq.
[90] P. Caraman, Culegere inedită.
[91] G. Giuglea-G. Vîlsan, *op. cit.*, p. 275 sqq.
[92] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 221 sqq., varianta I *(Cîntecu zerului)*.

Scanned with CamScanner

În adevăr, în cronica lui Ludovicus Tubero aflăm personajul *Marconius*, despre care cronicarul vorbeşte foarte pe larg. Rangul său este şi la Tubero de paşă, ca şi în cîntecul bătrînesc, de aceea acest nume este de cele mai multe ori însoţit în textul latinesc al cronicei de epitetul „balys" sau adesea „ballis", care nu-i altceva decît latinizarea cuvîntului turcesc „vali", ceea ce înseamnă: guvernator general al unei provincii [93], sau, cum îi spune uneori chiar Tubero, „praefectus provinciae", adică, un titlu aproape echivalent cu cel de paşă. Îl vom întîlni deci pe acest personaj sub forma: „Balys Marconius" [94], însă în cîteva locuri şi simplu „Marconius" [95].

În scrierile istorice ale lui Leunclavius, aflăm de asemenea un personaj cu numele Malcozogli [96] sau Marcozogli [97], ori sub forma latinizată: Malcozoglius, Marcozoglius. De obicei acest nume este însoţit ca şi în Tubero de titlul „bali" sau şi mai complet „bali beg", deci: „Bali Malcozogli" [98] sau „Bali Beg Malcozogli" [99] (latinizate: „Balis Malcozoglius" sau „Balis Begus" [100] „Malcozoglius"). Acest personaj, atît în cronica lui Tubero cît şi în istoria musulmană a lui Leunclavius, este pus în exact aceleaşi situaţii şi i se atribuie aceleaşi fapte, prin urmare e clar că în ambele scrieri este vorba de unul şi acelaşi om.

În Leunclavius, numele de Malcozoglius sau simplu Malcozzius,[101] apare mai des şi mai de timpuriu ca la Tubero. El aparţine unei familii nobile care a dat multe personaje importante Turciei. Malcozoglius, adică fiul lui Malcozzius, a cunoscut bine principatele româneşti şi Ardealul, iar mai tîrziu şi Polonia, ca unul ce făcuse expediţii prin toate aceste ţări. Leunclavius vorbeşte mai pe larg despre el cu prilejul unei incursiuni în Moldova cînd a

---

[93] V. V. Radloff: *Опытъ словаря тюркскихъ нарѣчій*, Petersburg, 1911, vol. IV, p. 1962.

[94] Tubero, *op. cit.*, p. 137, 152 (ed. Frankfurt), p. 337, 339 *(Script. rer. pol.)*

[95] *Ibidem*, p. 137.

[96] Leunclavius: *op. cit.* p. 639; *Annales sultanorum othmanidarum*, Frankfurt, 1596, p. 125, 134.

[97] Idem, *ibidem.*

[98] Idem, *Hist. musulm.* p. 639.

[99] Idem, *ibid*, p. 639; *Annales. . .*, p. 125.

[100] Beg, bey — titlu de nobleţă la turci. Are sensul de „prinţ", „şef", „domn". Corespunde lui gr. Ἀρχὸς (Cf. Leunclavius, *Hist. mus.*, 874.) Acest titlu se dă şi ofiţerilor superiori, precum şi fiilor de paşi.

[101] Leunclavius, *op. cit.*, p. 354—355.

Scanned with CamScanner

fost însoțit și de oaste muntenească [102]. Relativ la acea incursiune din anul 1485, autorul ne dă după cronici turcești știri foarte favorabile turcilor, deși de aiurea aflăm că ea n-a fost deloc fericită.

În cronica lui Tubero apare întîia oară personajul „Marconius", cînd e vorba de prima expediție a turcilor în Polonia [103], aceea în care armatele turcești erau unite cu cele tătărești și moldovene, nu mult după bătălia lui Ștefan cel Mare cu leșii la Codrii Cosminului.

În această expediție „Balys Marconius" fusese comandantul. Despre el spune cronicarul că „hic vir Poloniae fines Turcis primus aperuit" [104]. Tubero îl face pe „Marconius" să țină înainte de fiecare din cele două expediții cîte un lung discurs, prin care caută să convingă pe sultanul Baiazid să-i dea lui comanda oștilor, ceea ce izbîndește. Astfel după discursul întîi: „Hac Marconius oratione traducto in suam rege sententiam, Poloniam obtinuit provinciam" [105]. Apoi urmează povestirea primei expediții de ale cărei fericite rezultate Marconius era așa de mîndru.

Leunclavius, istorisindu-ne și el prima expediție a turcilor în Țara Leșească, ne dă ca erou principal tot pe Malcozogli, care fiind de curînd numit guvernator de Silistra, primise poruncă de la sultan să prade Polonia de miazăzi: „. . . Baiasites . . . sanzacatum Silistrae . . . Bali Bego Malcozoglio commisit, eique mandavit ut, excursione Russorum in regiones instituta, longe lateque cuncta diriperet" [106].

Înainte de a doua expediție, Tubero arată cum Marconius avea mulți rivali [107], toți generali încercați, deoarece comanda unei incursiuni în Polonia era foarte rîvnită. Se credea că atunci, Polonia fiind foarte slăbită, era momentul să o aducă sub stăpînire turcească [108] și fiecare dorea să capete această glorie. Pe lîngă aceasta, Polonia, țară bogată, promitea prăzi din belșug, fapt de care se convinsese Marconius de la prima expediție. El reamintește sultanului strălucitele sale izbînzi și grelele peripeții ce a avut de învins în expediția anterioară, iar Baiazid, pentru meritele lui

---

[102] Idem, *ibidem.* p. 596: „. . .itemque Balis begus Malcozoglius, una cum Valachiae militibus ingressi Carabogdaniam, bis terve regionem universam feliciter pervagati sunt optimisque cum spoliis discesserunt."

[103] Tubero, *Commentariorum de rebus. . .*, libri XI, p. 137 sqq (Ed. Frankfurt).

[104] Idem, *ibidem.*, p. 154.

[105] Idem, *ibid.*, p. 137.

[106] Leunclavius, *Hist. musulm.*, p. 639.

[107] Tubero, *op. cit.*, p. 152.

[108] Chr. Engel: *Geschichte der Moldau und Walachey*, Halle 1804, II, p. 153.

Scanned with CamScanner

războinice și pentru faptul că „Marconius“ cunoștea bine drumurile Poloniei, îl numește și a doua oară comandant suprem:

„. . . ducemque iterum adversus Polonos, magno caeterorum praefectorum dolore creat“ [109].

Cu prilejul expediției a doua, Leunclavius ne vorbește de asemenea despre Malcozogli căruia sultanul în urma cererii sale, i-a încredințat comanda oștilor. La fel ca și Tubero, menționează rivalitatea, izvorîtă din invidie, dintre Malcozogli și alți generali, numai că Leunclavius ne dă știri mai exacte [110].

Același personaj sub numele de Malkočogli sau simplu Malkoč este menționat ca erou al aceloraşi evenimente, de cronicari și istorici mai noi. La români, Ureche în cronica sa, vorbește în cîteva locuri despre dînsul. Astfel, sub anul 1485, el povestește de o bătălie a moldovenilor cu turcii în Basarabia de miazăzi, unde Ștefan Vodă „au lovit pre Malcociu la Katlabuga, în 16 zile a lui noemvrie, de-au topit toată oastea turcilor . . . “ [111].

E vorba aici despre aceeași incursiune prădalnică a turcilor în Moldova, pomenită și de Leunclavius, dar pe care acesta o arăta a fi fost plină de succes [112]. Ureche ne povestește și despre prima expediție a lui Malcociu în Polonia: „În anul 7006 (1498), marti în 11, au intrat Malcociu în Țeara Leșească cu multă mulțime de turci și n-au fost cine le sta împotrivă, ce multă pradă și robie au făcut . . . “[113]. Grigore Ureche însă nu amintește nimic despre a doua expediție turcească în Polonia care a urmat îndată după prima și a fost condusă de același Malcociu. La istoricii timpurilor noastre, numele acestui general de asemenea poate fi urmărit, la Engel: Balis Bey Malcozogli [114], la Hammer: Balibeg Malkodschoghli[115], la Iorga: Malkotsch [116]. Numele acestui personaj, care în formă turcă sună Malkoč, este derivat de Leunclavius de la numele creștin,

---

[109] Tubero, *op. cit.*, p. 154.

[110] Leuclavius, *op. cit.*, p. 639.

[111] Gr. Urechi, *Chronique de Moldavie, depuis le milieu du XIVe siècle jusqu'a l'an 1594*, Ed. Emile Picot, Paris, 1878, p. 170.

[112] Cf. mai sus.

[113] Gr. Urechi, *op. cit.*, p. 198.

[114] Chr. Engel, *op. cit.*, p. 153.

[115] Hammer I., *op. cit.*, I, 645.

[116] Iorga, *op. cit.*, II, 270.

Scanned with CamScanner

de origine grecească Μάρκος. El spune că această familie avea la obîrşie un strămoş grec numit Marcu, care s-a turcit:

„Malcozogli sunt . . . Marci posteri —“ [117], sau aiurea şi mai precis: „Marcozogli quasi Marcozides, familia turcica a Marco quodam orta“ [118].

Am avea deci a face cu o etimologie populară, la turci, care ar fi asociat numele creştin cu un cuvînt asemănător din limba lor: Malkoč [119]. Aceasta însă pare puţin probabil, mai curînd avem aici o etimologie populară în sens invers: numele turcesc s-a modificat foneticeşte sub influenţa numelui creştin Marcu, în lumea creştină pe unde a fost cunoscut generalul turc Malkoč sau mai exact Malkočoglu.

Pentru schiţarea caracterului comandantului expediţiilor turceşti în Polonia, cronica lui Tubero ne este foarte preţioasă. Din ea rezultă că Marconius era un general vestit prin isprăvile sale războinice. Într-un loc el este numit „peritus belli imperator“ [120]. Aiurea acelaşi lucru se vede din protestele rivalilor lui Marconius, care cereau comanda oştilor ce aveau să plece în Polonia pentru ei, pe motivul că „sat emolumenti atque gloriae Ballim Marconium è Polonia reportasse“ [121].

De asemenea, din acele meşteşugite discursuri — pe care Tubero le pune în gura lui Marconius — pline de laudă la adresa sultanului Baiazid, dar şi la adresa propriilor sale virtuţi ostăşeşti, îl recunoaştem pe viteazul, însă şi pe ambiţiosul şi orgoliosul Marcoş

---

[117] Leunclavius, *Annales sultanorum othmanidarum*, p. 134.

[118] Leunclavius, *ibid*, p. 125.

[119] Despre numele Malkoč, spune Picot *op. cit.*, p. 171, în notă) că înseamnă berbec. De fapt în turceşte berbec se zice „koč“, cuvînt care prin extensiune se dă la figurat ca epitet persoanelor curajoase. (Cf. R. Youssouf: *Dictionnaire turc-français*, vol. I—II, Constantinople, 1888) Ca să admitem etimologia propusă de Picot, trebuie să presupunem contaminaţia: mal+koč, cuvîntul „mal“ însemnînd „vită“.

Există însă în turceşte şi cuvîntul „malkoč“, căruia Radloff *(op. cit.)* îi dă sensul de „frühere irreguläre Reitertruppen“. Şi mai ales există încă în limba turcă expresia „Malkočoglu“ pentru care Radloff *(op. cit.*, IV, p. 2039*)* dă semnificaţiile: „ein intriganter Mensch“, „ein Schlaukopf“.

Această expresie a fost, desigur, la origine poreclă, iar apoi a devenit nume propriu. O asemenea origine e foarte verosimilă pentru o familie ca a Malkocilor, care a jucat un însemnat rol politic în istoria turcilor.

[120] Tubero, *op. cit.*, p. 154, ed. Frankfurt.

[121] Idem, ibid., p. 152.

Scanned with CamScanner

Paşa din cîntecul epic românesc, aşa cum răsare el de exemplu din provocarea Crivăţului la luptă:

— Aleĭ vinti Criveţe,
Ia veză ist caftan pi mini?
Cîti florĭ îs pi caftan,
Cu-atîtĭa oşti m-am bătut,
M-am bătut lĭ-am ghiruit,
M-am culcat, m-am hodinit,
Sĭ cu tinĭ-am sî mă bat
Sî mă bat, sî mă răzbat,
Cî vreau sî te ghiruĭesc
Ş-apoi sî mă hodinesc. . ." [122]

Aici, prin acele flori de pe caftanul paşei, cu care el se glorifică, trebuie, desigur, să înţelegem multele lui decoraţii pe care le căpătase drept recompensă în urma războaielor norocoase ce purtase.

Iar în altă variantă Marcuş Paşa se laudă că în toate războaiele a ieşit învingător:

Cu cîti oşti m-am bătut,
Ieu pi tŏati lĭ-an supus. . . " [123]

Cît de orgolios era comandantul turcesc se vede în cronică şi din aluziile ce fac rivalii lui reproşînd sultanului că pe Marconius îl copleşeşte cu prea multe glorii, ceea ce îl va duce la înfumurare: „. . . haud esse aequum neque ex usu regio fore, uni duntaxat tantam splendoris materiam praeberi, quum gloria immodica humanus animus maxime insolescat" [124]. De altfel din chipul cum Tubero ni-l prezintă pe Marconius în întreaga lui povestire, răsare orgoliul acestuia care îl face prea încrezător în calităţile lui de luptător cu renumele de invincibil, şi din această cauză duce armata la pieire. Cronicarul ne mai spune că după dezastru înşişi turcii atribuiau nenorocirea expediţiei mîndriei nemăsurate a lui Marconius prin care el a ofensat chiar pe Dumnezeu iar acesta l-a pedepsit:

„Alli Marconii impietatem merito a Deo mulctatam affirmabant, eo quod sibi potius quam Deo, ad quem sane Turcae omnia referunt, Roxanam victoriam attribuisset" [125].

Prin aceeaşi prismă îl priveşte pe generalul turcesc — pe Marcoş Paşa — şi balada populară românească, considerată în întregul ei. În unele variante ale cîntecului bătrînesc, cerbicia paşei nu este înfrîntă nici după ce oastea i s-a prăpădit de ger, căci, în dimineaţa care a urmat nopţii cînd a fost învins, suferind

[122] Caraman, balada citată.
[123] Diaconu, *op. cit.*, p. 226.
[124] Tubero, *op. cit.* (ed. Frankfurt), p. 152.
[125] *Ibidem*, p. 155.

Scanned with CamScanner

dezastrul, el merge la rivalul său, Crivățul, ca să-i spună tot cu îngîmfare:

— Alei, vinti Criveţe,
Astă noapti m-aĭ bătut,
Niminĭa nu m-o văzut!...[126]

ceea ce face pe Crivăţ, drept pedeapsă, să-l transforme în sloi de gheaţă.

Acestea sînt trăsături ale portretului sufletesc ce le aflăm comune pentru Balys Marconius-Marcoş Paşa, în cronica lui Tubero ca şi în balada populară românească. Dar concordanţa nu se opreşte numai la domeniul psihic ci continuă şi în cel fizic, ceea ce ne permite a identifica portretul eroului din cronică cu cel al eroului principal din cîntecul bătrînesc, sub ambele sale aspecte.

Astfel, un caracter foarte izbitor al paşei din balada populară este bătrîneţea. El este arătat a fi mult înaintat în vîrstă, în toate variantele ce posedăm; semnul reprezentativ al chipului său este de obicei barba sa albă care-i bate brîul. Iată cum îl portretizează una din variantele cîntecului nostru bătrînesc:

Fost-a, Doamne, fost-a dragă,
Cel Colceag paşă bătrîn,
Barba albă pîn'la brîu,
Barba-i bate braţili,
Genili urechili,
Musteţili umerili,
Da păru călcîili...[127]

Apoi, epitetul „bătrîn" apare pretutindeni nedespărţit de numele său, de exemplu „Marcoş paşă bătrîn"[128], „Marcuş paşă bătrîn"[129], „Moş Marcu paloş bătrîn"[130], „Bruiaman paşă bătrîn"[131], „Colceag paşă bătrîn"[132] şi în fine „Vechi paşă bătrîn"[133], unde prin această expresie tautologică se scoate şi mai mult în evidenţă bătrîneţea eroului. Într-o variantă din Vrancea, Crivăţul auzind provocarea paşei la luptă, îi spune de asemenea:

— „Di bătrîn, bătrîn îńi ieştĭ,
Da di minti prost îńĭ ieştĭ..."[134].

---

[126] Caraman, balada citată.
[127] Giuglea-Vîlsan, *op. cit.*, p. 275.
[128] Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea II, p. 1228—1229; Arhiva Dobr., I, 104—106; Rădulescu Codin, *Din Muscel*, p. 206, 207.
[129] I. Diaconu, *op. cit.*, variantele II, III („Cîntecul gerului") p. 224—227.
[130] N. Păsculescu, *op. cit.*, p. 211 sqq.
[131] P. Caraman, citata baladă.
[132] G. Giuglea, G. Vîlsan, *op. cit.*, p. 275 sqq.
[133] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 221—223 (varianta I).
[134] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 222.

Scanned with CamScanner

Observăm că și în cronica lui Tubero, comandantul oastei turcești, Marconius, este la fel arătat bătrîn. Citățm pentru aceasta cîteva locuri, de exemplu:

„Igitur ex *veteribus* provinciarum praefectis, Balys Marconius (qui et ipse ab Otomano longa cognatione genus ducebat) . . . "[135].

Sau aiurea, unde Tubero povestește că sultanului i s-a părut just și prudent să încredințeze expediția în Polonia „*veteri* ac perito belli imperatori" [136]. Iar în alt loc ni se spune precis că la plecarea sa în Polonia Marconius avea vîrsta de 70 de ani. Tubero îl pune chiar pe el să spună aceasta în cuvîntarea ce ține către sultan:

„. . . et quia si *aetas mea* (jam enim *septuagessimum prope annum ago*) ab hac suspicione me parum vindicaret . . ." [137].

Firește, nu putem considera drept absolut exactă nici această vîrstă dată de cronicar; ceea ce rămîne sigur e că acest pașă era în adevăr bătrîn și că acea caracteristică a sa a impresionat cel mai mult lumea, ceea ce a făcut ca ea să fie înregistrată atît de cronicar cît și de tradiția populară care ne-o păstrează pînă astăzi în cîntec.

Așadar, conchidem că balada populară românească, sub aspectul fonetic Marcoș-Marcuș-Marcu, a conservat fidel în cele mai multe din variantele sale numele adevărat al generalului turc ce comanda oastea care a pierit de ger.

Se-nțelege, numele pașei nu suna chiar așa în turcește, aceasta este forma românizată, după cum nici cea din cronica lui Tubero nu e cea justă fiind alterată prin latinizare. Cel mai fidel foneticește a redat numele Leunclavius, cu toate că și la dînsul îl aflăm de cele mai multe ori în formă latinească (Malcozzius, Malcozoglius), iar la români, Ureche (Malcociu).

În consecință, credem mai presus de orice îndoială că Marcoș este numele care, dintre toate cîte se află în variantele cîntecului bătrînesc, singur corespunde celui turcesc. Numiri ca „Bruiaman Pașa" sau „Colceag Pașa" [138], care apar sporadic, trebuiesc soco-

---

[135] Tubero, *op. cit.*, (Ed. Frankf.), p. 137; ed. *Script. rer. pol.*, p. 337.
[136] *Ibidem*, (ed· Frankf.), p. 154.
[137] *Ibid.*
[138] Colceag < turc. Kolčak = mănușă de metal, armătură de braț la platoșă. Cf. Radloff, *op. cit.*, II, 602. („Die Armschienen des Panzers", „wollene Fausthandschuhe"); cf. Bianchi-Kieffer, *Dict. turc-fr.*, II („bracelet", „gantelet", „manchon"). Vezi în Radloff, *ibid.*, II, 602 și alte semnificații („Eine Handmaschine für den Ackerbau", „eine längliche Tasse", „ein Trinkgefäss").

Cuv. „colceag" a pătruns în rom. și ca subst. com. (Cf. Tiktin, *Rum. etim. Wörterb.*, I), azi ieșit din uz, însă dăinuiește încă în calitate de nume

Scanned with CamScanner

tite drept niște simple adaptări ulterioare, săvîrșite atunci cînd numele cel vechi, real, căzuse în uitare. În ce privește numele „Bruiaman Pașa", ar putea fi o alterare din „Ibrahim Pașa", care știm că a trăit pe aceeași vreme cu Malkočoglu și era și el foarte bătrîn, ceea ce justifică epitetul de care e însoțit pretutindeni în cîntec: „Bruiaman, pașă bătrîn". Hammer ne spune că la sfîrșitul secolului al XV-lea, între alți pași, stîlpi ai divanului, era și Ibrahim „un moșneag de 75 de ani" [139]. Presupunînd că acest pașă va fi luat parte la vreo expediție ce a avut loc prin Moldova, numele lui a putut trece la români în tradiția populară și de aici în cîntec, luînd locul lui Marcoș Pașa. Confuzia între aceste două personaje s-a putut face ușor tocmai datorită acelui caracter comun: bătrînețea.

§5 *Determinarea geografică a expediției după cronici*

Dacă acum ne referim la teatrul unde s-a desfășurat expediția turcească, el nu poate fi cu nici un chip reconstituit, nici măcar în chipul cel mai vag, din datele ce aflăm în balada populară românească. Aici nu avem decît localizări de natură pur fantastică pentru evenimentul nostru. Îl putem însă determina foarte bine după datele ce aflăm în cronici. Știm că expediția a avut de obiectiv Polonia, unde s-a și petrecut evenimentul nostru, însă prima chestiune ce se pune — și care precum vom vedea prezintă importanță pentru explicarea genezei cîntecului — este itinerariul ce a urmat oastea turcească pînă la ținta expediției. Nici unul dintre cronicari nu ne schițează nici măcar sumar acest itinerar. Un lucru știm sigur: că drumul lor a fost prin Moldova. Asupra acestui punct, cei mai mulți dintre cronicarii poloni și analele rutenești cad de acord, spunînd că turcii au năvălit în Polonia prin Moldova. Astfel, analele rutenești spun că turcii au venit în Podolia „prez wołoskuju zemlu" [140], iar Kromer, influențîndu-se din ele, se pare, po-

---

propriu de familie. E probabil ca la origine actualul nume de familie, la români, ca și Colceag cel din baladă, să fi derivat din turc. Kočak (= „viteaz", curagios, iscusit. . . cf. Youssouf, *op. cit.*,; Radloff, *op. cit.*, II, 616), epitet războinic ce se dădea militarilor distinși în lupte. Înseamnă chiar și „erou" (cf. Radloff, *ibid.*). Odată intrat însă în română s-a putut modifica din Kočak în Colceag, prin analogie cu numele comun mai cunoscut românilor.

[139] Joseph von Hammer, *op. cit.* I, 648.

[140] Cf. *Hustinskaja lietopiś*, în *Script. rer. pol.*, II, 305.

Scanned with CamScanner

vestește că turcii „per Valachiam [141] in Russiam sese effuderunt“ [142]. După dînsul Bielski istorisește că oastea turcească a năvălit în Polonia „przez Wołochy“ [143] și la fel cu el Stryjkowski [144]. Leunclavius de asemenea ne spune că Malicozogli „iterum *per Carabogdaniae fines transiit*“ [145]. În aceste cronici însă nu mai găsim nici o altă informație, care să arunce oarecare lumină asupra drumului străbătut de turci prin Moldova. Credem totuși că acest drum se poate determina în chip indirect, cu ajutorul altei cronici. Tubero, vorbind despre prima expediție a turcilor în Polonia — care avusese loc sub comanda aceluiași general — dă oarecari puncte de orientare. El spune că Marconius a trecut Dunărea pe la gurile ei, în Moldova:

„Magna igitur Turcarum manu coacta ... *ad Istrum, quo hic amnis Peucem circumfluit insulam*, profectus est. Hoc in loco lustrato exercitu ex omnibus copiis XL millia hominum qui armis et equis erant instructiores delegit atque cum his trajecto Istro in Moldaviam perrexit“ [146].

Prin urmare, turcii venind dinspre Balcani pe uscat, au străbătut în lung Dobrogea pînă la Dunăre unde începe ramificarea gurilor fluviului, adică aproximativ prin părțile Tulcei de azi, pe aproape de insula de deltă pe care cronicarul o numește cu numele ei antic. Pe aici au trecut în țara Moldovei și anume, în Basarabia, iar acolo s-au întîlnit cu oastea de moldoveni, care aveau să le fie aliați în prima expediție și care le-au slujit de călăuze prin Moldova și foarte probabil și în Polonia, ca unii ce o cunoșteau mai bine ca turcii:

„His ducibus ,*ad Tyram amnem*, qui Dacos et Tartaros disterminat, accessit . . . “ [147].

---

[141] Prin „Valachia“ aici trebuie să înțelegem „Moldavia“, ca și prin „Wołochy“ și prin ucr. „woloska zemia“ sau pol. „wołoska ziemia“, Istoricii și cronicarii precum și geografii poloni au făcut foarte des confuzii în utilizarea terminologiei referitoare la țările românești. Asupra acestei chestii, cf. Olgierd Górka: *Stan badań i zadania historjografji stosunków polsko-rumuńskich*, p. 3—9 (IV Zjazd historyków polskich w Poznaniu, 1925).

Este adevărat „Wołoszczyzna“ (ucr. „Wołoszczyna“) și chiar „Wołoska ziemia“ era termenul consacrat numai pentru Țara Românească; însă cuv. „Wołoch“, de la care derivă aceste două expresii, însemnînd „român“ în general, a făcut pe mulți să le întrebuințeze și pentru Moldova. Aici trebuie căutată originea confuziei.

[142] M. Cromeri, *De rebus Polonorum*, Cracoviae, 1586, p. 444; cf. aceeași expresie și în Herburtus de Fulstin, *Chronica*, p. 343.

[143] M. Bielski, *op. cit.*, II, 904.

[144] M. Stryjkowski, *op. cit.*, II, 306.

[145] Leunclavius, *op. cit.*, p. 639.

[146] Tubero, *op. cit.*, p. 138 (ed. Frankf.); p. 337 (ed. *Script. rer. pol.*).

[147] Ibidem.

Scanned with CamScanner

Nu știm însă prin Basarabia ce drum vor fi ținut pînă la Nistru, unde i-au întîmpinat ceilalți tovarăși de expediție: tătarii. Întîlnirea cu tătarii a avut loc cu siguranță în nordul Basarabiei, prin ținutul Hotinului pe unde au trecut Nistrul pe un pod de vase [148]. De aici înainte cronicarul ne dă știri mai precise. Turcii cu aliații lor, trecînd în Podolia, au urmat cursul Nistrului în sus, înspre izvoarele lui, avînd fluviul la dreapta și lanțul Carpaților la stînga:

„. . . Cum hoc agmine Balys *Tyram dextrorsum*, *Scythicos montes a laeva habens* . . . in Septentrionem incessit . . .“ [149].

Bazați pe faptul că și în a doua expediție turcii aveau același comandant — pe Malkoč Pașa — care cîștigase deja experiență cunoscînd un drum anumit, deducem de aici că și de data aceasta turcii au urmat același itinerariu. În afară de aceasta, trecerea Dunării prin sudul Basarabiei, prin punctul amintit, mai este justificată și de apropierea lui de Cetatea Chiliei, care era în stăpînire turcească în timpul acela.

În ce privește expediția propriu-zisă, în Polonia avem date sigure pe care ni le procură aproape toate cronicile polone, în deplină concordanță. Astfel Miechowita spune că „. . . Thurci . . . *sub montana Russiae . . . circa Sambor et Halicz* devastaverunt . . [150].

Jan Komorowski ne spune mai vag că turcilor li se poruncise să prade pînă la cetatea de scaun a Poloniei: „mandans eis regnum Poloniae vastare usque Cracouiam“ [151].

Wapowski ne dă cele mai precise informații arătînd că turcii după ce au năvălit în „Roxia“ au devastat „omnem ejus terre tractum *circum Tyram amnem . . . Haliciam, Sidacioviam, Drohobiciam et Sambor* . . .“ [152]. La fel ne schițează drumul expediției și letopisețul rutenesc, la fel Bielski, Cromer, Herburt, Stryjkowski [153], iar după ei, istoricii de mai tîrziu ca Solignac [154], Engel [155], Hammer [156] etc. Călăuzindu-ne deci după aceste izvoare istorice, determinarea geografică a expediției pe teritoriul polon poate fi făcută aproape cu exactitate. Putem reconstitui și harta ei.

---

[148] Hammer, *op. cit.*, I, 645.
[149] Tubero, *op. cit.*, p. 138.
[150] Miechowita, *op. cit.*, p. 353.
[151] Komorowski, *op. cit.*, p. 125.
[152] Wapowski, *op. cit.*, p. 35.
[153] Pentru toți acești cronicari, cf. mai sus citatele resp.
[154] De Solignac, *op. cit.*, p. 57.
[155] Engel, *op. cit.*, p. 153.
[156] Hammer, *op. cit.*, I, p. 645.

Scanned with CamScanner

Desigur, nu putem preciza anume localitatea unde a avut loc dezastrul, sau mai exact lovitura decisivă pe care a suferit-o oastea turcilor. De altfel, nici nu se poate susține serios că armata turcească a pierit toată, sau în cea mai mare parte, într-un singur loc și într-o singură zi, ci în mai multe locuri, pe o distanță foarte mare, și timp de mai multe zile și chiar săptămîni, cît au durat gerul și foametea.

Dacă luăm în considerație pe toți cronicarii citați, relativ la localizarea dezastrului armatei turcilor, nu aflăm o unitate perfectă de păreri, ci distingem două opinii diferite, aproape contrarii:

1. Cronicile polone aproape toate și letopisețul rutenesc îl localizează *în sudul Poloniei, în mijlocul populației rutene*, undeva pe aproape de izvoarele Nistrului.

2. Cronica lui Tubero îl localizează *în sudul Moldovei* pe malul Dunării: „*circa Istrum*, coortis subito tempestatibus, adeo male habitus est ut ex octoginta prope millibus hominum . . . vix tertiam partem domum reduxerit . . . “ [157]. Sau mai departe: „Regressi enim pene seminudi e Polonia, *circa Istrum* . . . adeo atroci vexati sunt tempestate, ut paucis diebus magna ex parte interirent“. . . [158]. Iar mai jos, vorbind precis despre ger și zăpezile mari, care au surprins pe turci, le localizează tot la Dunăre: „*Circumistrana terra* nive gelu concreta oppleta erat“ [159].

Opinia aceasta nu este nici ea cu totul de înlăturat, precum s-ar putea crede, deși Tubero are aparența unui cronicar care prea mult se lasă în voia imaginației. Totuși am văzut că el ne-a păstrat multe detalii pe care aiurea nu le-am aflat. Este cert că Tubero cunoștea mai bine întîmplările cu cît erau mai aproape de Balcani. Cu toate acestea socotim prima localizare drept cea justă, pentru două motive:

a) pentru că ea este dată de marea majoritate a cronicilor.

b) pentru că Tubero nu putea fi așa de bine informat asupra celor întîmplate în Polonia, ca scriitorii autohtoni.

Noi credem însă că și Tubero, localizînd dezastrul la Dunăre, nu greșește decît în parte: desigur, el a aflat că și acolo a pierit multă oaste turcească, iar faptul corespunde, precum vom vedea, adevărului. Aproape toți cronicarii ceilalți vorbesc și ei despre el, însă nu-l dau decît drept final al dezastrului și drept epilog al întregii expediții. Tubero ne vorbește și despre Polonia, însă povestește

---

[157] Tubero, *op. cit.*, p. 154.
[158] *Ibidem.*
[159] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

că turcii mergînd acolo au aflat totul pustiu în calea lor, iar, în drum spre Turcia, adică în Moldova, i-a apucat gerul, care, împreună cu foametea și oboseala, au pierdut oastea lui Marconius.

Mai rămîne de discutat asupra unui alt moment important al nefericitei expediții: retragerea armatei după dezastrul suferit în Polonia. — Pe unde s-au întors rămășițele armatei decimate de ger, în țara lor? Se-nțelege că tot prin Moldova, alt drum mai direct și mai cunoscut nici n-aveau, de altfel și cronicile toate ne spun aceasta. Dar drumul lor la-ntors n-a mai fost prin Moldova exact același ca la dus: ei s-au întors pe unde au putut și pe unde s-a întîmplat, în cea mai dezordonată debandadă. În sprijinul acestei ipoteze avem și cronica lui Komorowski, care ne spune că s-au întors îndărăt trecînd Prutul și apucînd înspre miazăzi pe la poalele munților Ungariei:

„Ex illis autem XL milibus retro per Pruth octo tantum milia sub montibus Ungariae transmeauerant“ [160].

Totuși, pe urmă turcii au mers tot în sudul Basarabiei, îndreptîndu-se către gurile Dunării, căci, precum ne spune Wapowski, era plin de cadavre „totum illud iter ad *Istri ostia* usque“ [161]. Iar dacă trebuie să dăm crezare lui Leunclavius, turcii au rătăcit la întoarcere și pe țărmul mării — pe aproape de vărsarea Nistrului — deoarece el ne povestește că viscolul îi aruncă pe fugari în mare „quum iter ejus litore facerent“ [162]. Odată ajunși aici, au trecut Dunărea cîți mai rămăseseră, străbătînd iarăși Dobrogea, pe unde veniseră, spre a merge în țara lor.

§ 6 — *Determinarea timpului*

Asupra anului cînd a avut loc evenimentul nostru, *sfîrșitul lui 1498 și începutul lui 1499*, n-avem absolut nici un motiv să ne îndoim. Toți cronicarii citați ni-l dau la fel, fie în chip direct, fie indirect. În ce privește timpul din an cînd s-a petrecut acest eveniment, ar fi de făcut o distincție între întreaga perioadă cît a durat expediția și între data cînd s-a întîmplat dezastrul, dată care nu trebuie înțeleasă ca un moment sau ca o zi anumită, ci ca un interval de timp, ceva mai scurt, din acea perioadă. Renunțăm de la început la stabilirea exactă a timpului ce au întrebuințat turcii de la plecarea și pînă la sfîrșitul retragerii lor; în cronici nu avem decît știri aproximative relativ la aceasta. În schimb timpul

---

[160] Komorowski, *op. cit.*, p. 126.
[161] Vaporius, *op. cit.*, p. 36.
[162] Leunclavius, *op. cit.*, p. 640.

Scanned with CamScanner

cît a durat expediția chiar în Polonia, — ținta armatei turcești —, poate fi mai precis determinat. Momentul cînd turcii au trecut hotarele Moldovei în Polonia este cel mai exact înregistrat de majoritatea cronicarilor poloni, care ne spun că aceasta s-a întîmplat *în anul 1498, la sfîrșitul lunii lui noiemvrie*, iar Miechowski precizează și mai bine: „circa diem *sanctae Catharinae*“ [163]. De asemenea și Bielski ne dă aceeași informație, probabil că după Miechowski: „na schodzie miesiąca listopada, o *św. Katarzynie*“ [164], deci în ziua de *25 noiemvrie*. Expediția turcilor pe teritoriu polon, dacă luăm în considerație și retragerea lor pînă în Moldova, va fi durat mai mult de o lună de zile, adică pînă pe la începutul lunii ianuarie. Gerul cel grozav, care a cauzat dezastrul, se plasează în acest interval, prin urmare aproximativ *în a doua jumătate a lui decemvrie 1498 și foarte probabil și în primele zile ale lui ianuarie 1499*. Dacă însă ținem seamă și de retragerea turcilor prin Moldova, unde ei au continuat a suferi rigorile iernii (și foamea, precum și atacurile neașteptate ale moldovenilor), atunci perioada în care s-au desfășurat toate nenorocirile ce au constituit întregul dezastru al oastei turcești este mult mai lungă. Ea durează poate pînă în februarie inclusiv (anul 1499).

În cîntecul bătrînesc în chestiune dezastrul turcilor este — după diferitele variante — datat cînd în luna ianuarie, cînd în februarie, cînd în ianuarie și februarie, cînd chiar în toate cele trei luni de iarnă: decemvrie, ianuarie și februarie. Astfel, într-o variantă din Vrancea, Crivățul, răspunzînd la îngîmfata provocare la luptă a pașei, care se laudă cu victoriile sale, îi spune că poate l-ar fi biruit dac-ar fi venit vara cînd era slab, însă a venit în toiul iernii, cînd el e foarte puternic:

...Ai vinit în luna lui *Călindar* [165],
Cîn îs vremili mai tarĭ... [166].

---

[163] Miechowski, *op. cit.*, p. 353.

[164] Bielski, *op. cit.*, II, 904.

[165] Oare să fi notat bine culegătorul? Noi n-am auzit în Munții Vrancei decît forma „Călindariu“ pentru luna ianuarie și aceasta este cea justă. Dacă nu cumva la Diaconu este o greșală de auz — ceea ce nu credem, deoarece materialul prezentat de el este o culegere model atît din punct de vedere al fidelității folclorice cît și al notării fonetice — atunci avem a face cu o interesantă modelare a formei arhaice „cărindariu“ după aspectul mai nou „călindar“ (care are altă însemnare).

[166] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 226 (varianta III); cf. *ibid* și var. II, p. 225.

Într-o altă variantă, tot din Vrancea, dată de același culegător, e vorba de februarie:

...Iar acuma ń-eĭ vinit — Cîn sîn vremurili tarĭ
În luna lui *Făurar*, — N-aĭ putĭa ca sî mă baţ“ [167]

În fine tot într-o variantă din Vrancea — în cea citată în întregime la începutul acestui studiu — sînt pomenite ambele luni:

...Iar acuma n-ai putĭa — Cî” îs żerĭurili tarĭ,
În luna lu *Călindariu*, — Dzĭli dĭ-a lu *Făurariu*... [168]

Iar în varianta Tocilescu și în cea din Dobrogea, Crivățul cere de la Dumnezeu cîte trei zile din fiecare lună a iernii:

„...Dă-mi 3 zile din Undrea, — Și trei din Făurar
Trei din Ghenar, — C-aste-mi poartă vremuri tari... [169]

Aici se vede bine cum realitatea a fost complet transfigurată din mobile de natură poetică, poporul voind astfel să simbolizeze întregul anotimp, în care crivățul e atotstăpînitor.

Oricît însă a intervenit în baladă și fantazia populară, cert este că dezastrul expediției turcești a avut loc iarna; din punctul acesta de vedere aflăm perfectă concordanță între cîntecul bătrînesc și povestirile cronicarilor citați.

Totuși, după aproape toate cronicile poloneze, rezultă că gerul cel mare și zăpezile care au adus pierirea oastei turcești s-au întîmplat în cursul lunii decembrie 1498; pe cînd observăm că cele mai multe variante ale cîntecului bătrînesc pomenesc de lunile ianuarie și februarie, deci de începutul anului 1499. Să vorbească oare balada populară despre ianuarie, de exemplu, numai pentru faptul că e luna cea mai vestită prin geruri aspre? Foarte posibil, însă sînt și cronicari care ne oferă date coincidente cu ceea ce aflăm în cîntecul bătrînesc.

Astfel Leunclavius ne spune: „Haec tam insausta Turcis expeditio suscepta fuit anno a migratione prophetae Muhametis IↃCCCCV [170], adică de la nașterea lui Christ 1499 și anume la începutul acestui an, deci se-nțelege în ianuarie.

În cronica lui Tubero, ni se precizează că dezastrul, acolo unde îl localizează el — în Moldova de jos, pe țărmul Dunării —

---

[167] *Ibidem*, p. 222 (var. I).
[168] P. Caraman, colecție inedită.
[169] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, p. 1229; *Arhiva Dobrogei*, I, 105.
[170] Leunclavius, *op. cit.*, p. 640.

Scanned with CamScanner

s-a întîmplat în 1499 la nonele lui ianuarie: „Itaque eo praesertim die, qui *Nonis Januarii* illuxit, decem millia fere hominum exanimata in utraque Istri ripa conspecta sunt“ [171].

Dacă acceptăm spusele lui Tubero, că adică la acea dată turcii se aflau în acel loc, înseamnă că desfășurarea acestei tragice expediții, în țările neprietene turcilor, a durat cam pînă pe la jumătatea lui ianuarie. Dar aceasta pare puțin probabil, deoarece, precum am văzut, Tubero face confuzie în ce privește localizarea, plasînd centrul dezastrului la Dunăre, pe cînd în realitate el a fost în Polonia de sud, Dacă însă, ținînd seamă de această confuzie, socotim data înregistrată de Tubero drept aceea la care s-a petrecut dezastrul în Polonia, atunci de abia prin luna februarie vor fi trecut Dunărea ultimele resturi ale turcilor și vor fi ajuns în Turcia cu puțin înainte de începutul primăverii, ceea ce ar fi în acord și cu datele pe care în graiul ei poetic ni le oferă balada populară. În total, *expediția aceasta va fi durat între 3 și 4 luni, începînd cu luna noiembrie a anului 1498 și sfîrșind cu luna februarie a anului 1499.* Aceasta ne este confirmat și de prima expediție, care a durat, după cum ne informează Tubero, timp de mai bine de patru luni [172].

*

Prin urmare, cronicile utilizate de noi ne aduc marele serviciu că prin ajutorul lor am putut constata cu cea mai mare certitudine că subiectul baladei populare românești, cu toate aparențele sale complet fantastice, are substrat real, bazîndu-se pe personaje ce se pot determina istoricește precum și pe fapte ce în adevăr au existat și care se pot fixa cu precizie în timp și în spațiu.

PARTEA A II-A: *GENEZA*

CAP. I. *STABILIREA CRONOLOGIEI CÎNTECULUI BĂTRÎNESC*

În legătură cu cronologizarea evenimentului, e locul să ne punem această problemă și relativ la balada însăși. Cînd a luat ea naștere? Se înțelege, ea n-a apărut simultan cu evenimentul

---

[171] Tubero, *op. cit.*, p. 155 (ed. Frankfurt); p. 339 (ed. Script. rer. pol.).

[172] „Caeterum Marconius quum post quartum tandem a profectione mensem comissum sibi exercitum ad Istrum reduxisset...“ Cf. Tubero, *op. cit.*, p. 139—140 (ed. Frankf.).

Scanned with CamScanner

istoric. Între acesta şi poezie există un raport de succesiune, care trebuie determinat.

Poezia populară n-a luat naştere nici imediat după dezastrul turcesc, ci a trebuit să treacă oarecare timp pînă să se răspîndească în popor. E adevărat că o asemenea întîmplare e menită să aibă un foarte puternic răsunet în masele populare şi vestea ei s-a răspîndit mult mai repede ca altele. În orice caz, între evenimentul real şi naşterea poeziei, se plasează la început un produs folcloric de tranziţie, anume tradiţia orală propriu-zisă, care a reprezentat prima fază în calea către creaţiunea poetică. Ea a avut forma unei povestiri în proză în graiul de toate zilele, care oglindea în ea numărul cel mai important de elemente realiste — alături de cele ce ţineau de domeniul fanteziei şi care n-au lipsit chiar de la această etapă, variind după gradul de imaginaţie al fiecăruia dintre povestitorii acelei întîmplări. Ea a fost oarecum prima redacţiune a evenimentului, *jurnalul oral de informaţie al poporului*, însă nu literatură. Povestirea aceasta, circulînd din gură în gură, a ajuns la oarecare şlefuiri de formă şi la oarecare modificări ale fondului, în sensul că a eliminat unele motive şi a adăugat altele. În special fantazia a fost izvorul bogat care a intervenit spre a modela materialul brut de informaţie poetizîndu-l şi astfel a rezultat o a doua redacţiune tot în proză, însă într-un grai mai ales, sub o formă mai artistică. Această a doua fază o constituie legenda, produs folcloric de valoare literară. Crearea legendei poetice a fost, se înţelege, condiţionată de întîlnirea unor transmiţători cu oarecare talent de buni povestitori, care au fixat povestirea în rame epice sub un anumit aspect estetic selectat de gustul poporului. Legenda, în comparaţie cu tradiţia orală iniţială, are o formă relativ mai statornică.

Continuînd a circula, în numeroase variante, după oarecare timp, legenda, întîlnind un talent poetic şi mai puternic, a căpătat o formă literară superioară şi anume s-a prefăcut în cîntec. Aceasta e balada populară [1].

Firește, nu toate tradiţiile orale ajung legende literare, ci cele mai multe din ele sînt cu totul efemere, fac oarecare zgomot în jurul unei întîmplări şi se sting nu mult după ea rămînînd apoi pe veci uitate, exact ca şi în clasele cultivate ziarul, care de la o

[1] Nu-i vorbă, trecerea de la tradiţia orală n-are nevoie întotdeauna să se facă prin intermediul acesta de treptată transformare, ci uneori, cînd întîmplarea este foarte emoţionantă pentru popor şi cînd întîlneşte fără întîrziere talente poetice, poate fi direct transpusă în baladă. Poate şi în cazul nostru să fi fost la fel.

Scanned with CamScanner

zi la alta își pierde caracterul de noutate, iar știrile trecute sînt complet îngropate.

De asemenea nici legendele nu sînt menite toate să ia forma versului devenind balade, ci foarte puține numai. Cele mai multe rămîn în graiul prozei, să circule într-o formă de oarecare fixitate, unele din ele perioade mai lungi, altele mai scurte, după gradul de interes ce prezintă publicului.

Acele puține legende menite să devină balade trebuie să îndeplinească două condițiuni principale:

1. Să aibă un conținut deosebit de impresionant;

2. Să aibă norocul să întîlnească individualități de un remarcabil talent poetic.

Timpul cît circulă legenda în proză pînă să ajungă la forma de cîntec bătrînesc depinde direct de aceste condiții și de gradul de intensitate al fiecăreia din ele.

Tradiția orală sau legenda, care povestea evenimentul nostru, îndeplinea în cel mai înalt grad prima din aceste condițiuni: evenimentul ce avea de subiect era în adevăr foarte emoționant. Nu putem însă ști cît va fi circulat în popor pînă ce a găsit acel ins de talent, care i-a dat forma cîntecului. Însă, avînd în vedere că un produs artistic ia naștere sub imperiul unei vii impresii — deși nu chiar în perioada cînd ea se manifestă cel mai violent — e logic să credem că balada a fost creată nu mult după petrecerea evenimentului. Nașterea acestui cîntec popular trebuie comparată cu creații similare care se produc în scurtă vreme după fapt. Fenomenul folcloric poate fi controlat și în zilele noastre: o întîmplare oarecare, de exemplu, petrecută într-un sat, face să auzi nu mult apoi — cîteva săptămîni sau luni după aceea — că „s-a stîrnit cîntec“ pentru ea. Este și aici de făcut o distincție: cînd e vorba de o creație lirică, aceasta ia naștere mult mai spontan; pe cînd cea epică cere vreme mai îndelungată, totuși nu atît de îndelungată încît evenimentul să înceapă a fi uitat. Dacă socotim și formarea tradiției orale ca o primă etapă a genezei, atunci nașterea cîntecului începe în același timp cu evenimentul sau mai precis, chiar imediat după el. Dacă însă prin geneza baladei voim să înțelegem numai acele operațiuni ale creației artistice propriu-zise, care transformă tradiția prozaică în cîntec, atunci ea a avut loc ceva mai tîrziu. Prin urmare cîntecul bătrînesc în chestiune va fi luat naștere, dacă nu chiar în același an cu evenimentul, cu siguranță în anii imediat următori.

Dezastrul turcesc avînd loc în ultima lună a anului 1498 și în prima lună a anului 1499, poezia va fi fost creată în ultimii ani

Scanned with CamScanner

ai secolului al XV-lea sau cel mai tîrziu la începutul secolului al XVI-lea.

Fixăm deci ca dată aproximativă a ei anul 1500.

CAP. II. *ELEMENTUL FANTASTIC ȘI MIRACULOS ÎN CÎNTECUL BĂTRÎNESC*

Judecînd-o numai după aspectul său, balada lui Marcoș Pașa pare cu mult mai veche decît sfîrșitul secolului al XV-lea. Un singur lucru ne-ar spune cu siguranță chiar de la început, fără a cerceta mai de aproape, că balada nu poate fi mai veche decît secolul al XV-lea, și anume faptul că în ea este vorba despre turci, care nu apar mai de vreme de acest secol în epica populară la români. Totuși, am putea ușor crede că turcii și Pașa au venit să se substituie altor personaje mai vechi ale baladei și că ea poate fi în adevăr mai veche. Am văzut însă, după analiza făcută, că nu se mai poate ridica nici o îndoială asupra timpului cînd a luat ea naștere și asupra personajelor pe care le cîntă.

Prin urmare, acea aparență de vechime nu-i decît un rezultat al fenomenului arhaizării, care se manifestă foarte puternic aici. El a șters orice urmă de timp, nici într-o variantă nu este pomenit. Cu toate acestea, balada lasă să se înțeleagă un timp foarte îndepărtat; cîntecul începe uneori întocmai ca și în basmul cu „a fost odată“:

Fost-a, Doamne, fost-a dragă,
Cel Colceag pașă bătrîn...[2]

De asemenea, același fenomen a șters și orice urmă de loc, reducîndu-l la cea mai vagă determinare, tot ca în basme și arătîndu-l a fi departe de tot, la capătul lumii:

Diparti, veri, diparti, —
Niși așa foarti[3] diparti:
Sfîrșitu pămîntului
La marzina șerjului...[4]

---

[2] G. Giuglea, G. Vîlsan, *De la românii din Serbia*, București, 1913, p. 275.

[3] Diaconu a notat: „Niși așa parti diparti...“, ceea ce e desigur o greșeală de auz. Totuși, credem că el a auzit chiar astfel din gura cîntărețului de la care a cules balada, adică greșeala de auz a avut loc în popor, pe terenul transmisiunii orale, ceea ce a făcut să ia naștere acel tip de aliterație, bine cunoscută poeziei populare, formată dintr-un cuvînt precedat în același vers de repetiția părții finale a lui, ca în exemplele: „lie ciocîrlie“, „liță mîndruliță“... etc. În orice caz nefiind nici o îndoială că la origine cuvîntul nu e „parti“, ci „foarti“ — ceea ce atestă și alte variante — noi l-am corectat.

[4] Ion Diaconu, *Ținutul Vrancei*, I, București, 1930, p. 221.

Scanned with CamScanner

Dar însăşi acţiunea baladei, cu toate că aceasta — precum am demonstrat cu ajutorul cronicilor — are la bază un substrat real incontestabil, totuşi ea apare ca un produs exclusiv fantastic, ceea ce întăreşte şi mai mult atmosfera arhaică a cîntecului. Şi dacă am ţine seamă de anumite elemente folclorice care alcătuiesc această atmosferă, ele au într-adevăr o vechime cu mult mai mare. Aceste elemente însă, deşi predominante azi, sînt la origine străine de tema pe care se sprijineşte creaţiunea baladei. Ele au fost atrase de această temă ca motive poetice la început, fiind subordonate acţiunii principale, care e bazată pe inspiraţie de natură realistă. Cu vremea însă ele consolidîndu-se, fac ca povestirea să capete un caracter pur legendar, fără baze reale şi ca urmare, imaginaţia populară îşi ia frîu liber spre a preface complet evenimentul. Dar în creaţia folclorică fantazia nu se manifestă printr-o independenţă absolută în invenţie, după capriciul insului anonim care contribuie cel mai mult la naşterea ei, sau după capriciile altor inşi care, ulterior, după realizarea producţiei poetice populare, vin de asemenea să colaboreze. Nu; aici fantazia îşi are căile ei fixate de mai înainte, după care se orientează şi de la care nu-şi îngăduie decît foarte mici abateri. Astfel, balada noastră, încă de cînd avea formă de legendă, poate să fi prezentat ca ultim aspect în proză al ei aspectul fantastic aşa cum îl aflăm în poezie; dar se poate foarte bine ca el să fi luat naştere o dată cu forma de cîntec a legendei. Într-un caz sau într-altul, acest aspect fantastic şi-a scos motivele dintr-o sursă epică străveche, unde atmosfera dominantă o formează fantazia exuberantă, anume din basm. La aceasta a contribuit într-o largă măsură faptul că tema originară a baladei, cu toată baza ei strict reală, prin elementul extraordinar ce cuprinde în ea însăşi se arată foarte favorabilă pentru atragerea de motive fantastice în contaminaţie, evenimentul fiind considerat de popor chiar de la început drept miracol.

Primul pas îndrăzneţ al fantaziei populare este imaginarea dezastrului armatei turceşti ca rezultat al unei lupte năpraznice cu elementele naturii personificate. Aceasta nu era nicidecum greu, deoarece poporul avea deja realizate de-a gata în domeniul basmului astfel de personificări. Aci avem figuri supranaturale ca: Gerul sau Gerilă, Crivăţul, sora Crivăţului, mama Crivăţului ... Gerilă este foarte cunoscut la români, în basmul lui Harap-Alb povestit de Creangă [5]; Gerul îl aflăm de asemenea, de exemplu, într-un basm din Bucovina [6], apoi în unele snoave. Acest personaj

[5] Ion Creangă, *Opere complete*, Bucureşti, 1915, Ed. Minerva, p. 316.
[6] Cf. Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, Bucureşti, 1895, p. 462—463.

Scanned with CamScanner

se află și în dialectul aromân cu numele de „Dzidziruš“ [7], care ca și Gerilă din basmele dacoromâne, fiind băgat într-un cuptor ars de șapte ori, nu se încălzește. Alteori gerul este la aromâni un personaj femeie și poartă numele de „Arcoarea“ [8]. Personajul acesta apare și în basmele altor popoare, de exemplu, la slavi (rus. Морозъ), la unguri . . . [9].

În ce privește personificarea vînturilor, ea este foarte răspîndită în basmele tuturor popoarelor, în vremea noastră ca și la cele antice, cu deosebire în mitologia veche grecească. În basmele românești, vîntul apare personificat sub diferite aspecte: Austrul, Vîntul de primăvară, Vîntul-turbat, Crivățul . . .

Într-un basm din Muntenia — în care trebuie să amintim că un personaj, Sila Samodiva, e de origine bulgară — Crivățul are trei fete, zîne, dintre care pe cea mai mică o răpește eroul basmului luîndu-și-o de nevastă. Crivățul le dă binecuvîntarea părintească, în cele din urmă [10].

Crivățul, ca și Vîntul-turbat, în basmele române, sînt în general personaje răufăcătoare. Astfel, în basmul *Omul de piatră*, din culegerea lui Ispirescu, feciorul de împărat, mergînd la „muma Crivățului“, o babă zbîrcită, să ceară sfat și găzduire, ea se uită la dînsul și la tovarășul lui, zicîndu-le: „V-aș primi în casă cu bucurie, dară mi-e frică că va veni fiul meu și *vă face pe amîndoi sloi de gheață*: duceți-vă mai bine la sora mea cea mică . . .[11].

Vînturile de obicei sînt rude între ele; așa, Crivățul este văr primar cu Vîntul-turbat și cu Vîntul de primăvară, mamele lor fiind surori [12]. Crivățul nu are numai mamă, ci și soră. Într-un basm, sora Crivățului are atribute similare celor ale fratelui ei: *ea împietrește pe tinerii voinici* care se ispiteau să vină s-o pețească sau care mergînd într-o expediție grea vroiau să se slujească de puterea ei. Despietrirea lor și readucerea la viață avea loc dacă-i uda cu apă miraculoasă dintr-o fîntînă din împărăția ei [13].

În balada noastră aflăm personificat atît gerul cît și crivățul.

Gerul însă apare mult mai rar și mai șters. Astfel, într-o variantă din Vrancea ni se povestește că „Veki Pașa bătrîn“ a

---

[7] Pericle Papahagi, *Basme aromâne*, București, 1905, p. 138—139.
[8] *Ibid.*, p. 172.
[9] L. Șăineanu, *op. cit.*, p. 991.
[10] N. D. Popescu, *Carte de basme*, București, 1892, III, p. 134.
[11] P. Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, 1882, I, p. 170 seq.
[12] *Ibid.*
[13] I. C. Fundescu, *Basme, orații, păcălituri și ghicitori*, București, 1897, I, p. 171.

Scanned with CamScanner

venit cu oşti numeroase şi bine îmbrăcate „ca cu źeru sî sî batî“ [14]. Iar în popor, la vrînceni, balada e cunoscută sub numele de „Cînticu źerului“ [15].

De obicei în cîntecul bătrînesc aceste două figuri mitologice, complet deosebite în basme, se confundă sau mai precis, Crivăţul absoarbe şi figura Gerului dînd un singur personaj în care vedem contaminate şi atributele Vîntului şi ale Gerului, ale celui dintîi însă fiind întotdeauna dominante. Iată o dovadă a acestei contaminaţii: Colceag Paşa merge cu oastea lui

La fîntîna Gerului,
Gerului, Crivăţului... [16]

Apoi, în cele mai multe variante Crivăţul aminteşte de figura mitologică, de basm, a Gerului, printr-un gest caracteristic acestuia, anume Crivăţul din cîntecul bătrînesc, cam în acelaşi chip ca şi Gerilă [17], suflă pe o nară sau pe amîndouă, atunci cînd vrea să îngheţe oastea turcească:

Sfîntu Crivîţ si făşja?
...Pi-o nari di źer sufla,
Toatî oastja c-o-ngheţa... [17bis]

Sau aiurea:

...Pi-amîndouî nărili suflà... [18]

Crivăţul, pretutindeni în variantele cîntecului bătrînesc, apare ca un personaj bine distinct. Chipul lui se desprinde foarte clar din povestirea baladei. În unele variante aflăm chiar zugrăvit portretul lui în trăsături foarte caracteristice. Astfel într-una moldoveană, din Vrancea:

...Sfîntu Crivîţ din fîntînî cî-ńi işà,
Di-ncălţat şi di-mbrăcat
Pînî-n śerju jesti nănţat...
Cu tojag di ghiaţî-n mîni,
Cu barba di kiśjurî,
Cu mustăţ di promorocî
Cu păru făcut di brumî
Cari nu ştii di glumî... [19]

---

[14] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 221.
[15] Ibid.
[16] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 275—276.
[17] Cu deosebirea că Gerilă sufla cu buzele. Cf. Creangă, *op. cit.*, p. 323: „Atunci Gerilă suflă de trei ori cu buzişoarele sale cele iscusite...“
[17bis] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 223; cf. şi varianta Caraman, *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 65. [Şi în ediţia aceasta, p. 46—47]
[18] I. Diaconu, *ibid.*, p. 225; cf. şi varianta V. Brătulescu: „Crivăţ din nări că sufla...“
[19] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 222.

Scanned with CamScanner

Sau într-o variantă din Muntenia, care în unele versuri nu face decît să traducă expresiile moldovenești [20] în graiul muntean, iar în altele mai completează cu alte caractere iernatice portretul Crivățului, găsim:

...Crivăț din fîntînă că-mi ieșea
Cu opinci de ghiață-n picere,
Cu toiag de ghiață-n mînă,
Cu căciula de zăpadă,
Cu sprîncenele de ploaie,
Cu mustețile de chidă,
Și cu barba de polei...[21]

Numai foarte rar, putem zice chiar în chip excepțional, portretizarea aceasta se referă la personajul Gerul, ca de exemplu, într-o altă variantă munteană:

..Eșia Gerul din fîntînă,
.Cu toiag de ghiață-n mînă,
Cu căciula de zăpadă,
Cu musteți de chidă albă,
Și din chică
Roua-i pică...[22]

Nicăieri aiurea nu mai aflăm acest portret atribuit Gerului. Chiar cînd balada e cunoscută cu numele de „cînticu źerului", ca în Vrancea, și atunci portretul relatat aparține tot Crivățului.

Într-o variantă, din Oltenia, a baladei, aflăm oarecare indicații și asupra felului cum este îmbrăcat Crivățul. El poartă o haină lungă pînă în pămînt, de vreme ce pașa învins, mergînd să-i ceară iertare,

...Înainte-i-ngenunchià,
Poalele îi sărutà,
Crivăț se milostivià...[23]

Notăm deocamdată că acesta e costumul caracteristic lui Dumnezeu și sfinților în producțiile folclorice la români.

În unele variante ni se vorbește și despre alte personaje supranaturale din familia Crivățului, anume despre mama și tatăl lui:

---

[20] „Kiśiurî", „promoroacî".

[21] V. Brătulescu, colecție inedită. Această interesantă variantă a fost culeasă de d-l Brătulescu de la Moș Gheorghe din com. Velea-Nebuna, jud. Vlașca. Gospodarul însă o auzise cu vreo 20 ani mai înainte, la o nuntă din satul său, de la lăutarul Vasile din Poeni (azi Buda-Cornetu), jud. Ilfov. Cf. și Rădulescu-Codin, *Din Muscel — Cîntece poporane*, București, 1896, p. 208; Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, I, partea II, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104.

[22] C. N. Mateescu, *Balade*, Vălenii de Munte, 1909, p. 106.

[23] Ovid Densusianu, *Flori alese din cîntecele poporului*, București, 1920, p. 143.

...Sub seninu cerului,
La fîntîna gerului,

Unde-i *muma vîntului*
Şi *tatăl Crivăţului*...[24]

Deci exact ca în basme, unde — precum am relatat mai sus — există personaje ca: muma Crivăţului, sora Crivăţului...

Dacă în basme aflăm ambele personaje supranaturale, şi Crivăţul şi Gerul, deopotrivă de bine cunoscute, ar fi de pus întrebarea: pentru ce în cîntecul bătrînesc Crivăţul este acela care nu numai că are rol dominant, dar chiar în cele mai multe variante asimilează cu totul în figura sa pe cea a personajului Gerul, făcînd-o să dispară? Şi ar fi mai firesc să se petreacă lucrul invers. Ştim doar că armata turcească a pierit de ger precum toţi cronicarii vremii ne povestesc.

Credem că răspunsul nu poate fi altul decît următorul: în concepţia folclorică, vîntul, între celelalte elemente ale naturii personificate, are cea mai mare putere. El e mai tare şi decît gerul şi decît căldura.

În cîntecul bătrînesc, e vorba de luptă cu numeroasa şi puternica oaste a turcilor, prin urmare dintre cele două elemente ale naturii personificate, — Crivăţul şi Gerul — trebuia pus pe planul întîi cel mai puternic, deci Crivăţul.

Părerea poporului că vîntul este mai puternic, decît gerul, o surprindem într-o snoavă foarte cunoscută, unde cele trei personaje supranaturale, trei personificări ale forţelor naturii, sînt: Vîntul, Căldura şi Gerul (sau aiurea: Vîntul, Soarele şi Gerul). În toate variantele ei, ni se scoate în vileag superioritatea vîntului asupra celorlalte: Căldura n-are nici o putere dacă intervine vîntul, precum nici Gerul nu poate fi deloc primejdios dacă nu e însoţit de vînt. O frumoasă variantă a acestei snoave o aflăm inserată ca motiv secundar în basmul *Voinicul cel fără de tată* din culegerea lui Ispirescu [25]. Poporul, fidel acestei concepţii din mitologia basmului, atunci cînd în cîntecul bătrînesc a fost vorba de o alegere între Ger şi Crivăţ, sau de o contaminaţie a lor, a învins Crivăţul absorbindu-l pe celălalt.

Crivăţul, după închipuirea poporului, locuieşte într-o fîntînă; aceasta e „fîntîna gerului“ [26] şi se află la „sfîrşitul pămîntului, la marginea cerului“ [27] sau cum ni se povesteşte aiurea:

---

[24] C. Rădulescu-Codin, *Din Muscel*, p. 206.
[25] [P. Ispirescu], *Op. cit.*, I, p. 130; cf. şi L. Şăineanu, *op. cit.*, p. 996.
[26] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 221, 224, 226; cf. şi celelalte variante.
[27] *Ibid.*

Scanned with CamScanner

la capu pămîntului
la inima cîmpului...[28]

În altă variantă, i se spune „puțul Crivățului" și e localizat aproape de „poarta raiului"[29].

Pretutindeni, în variantele baladei, pașa se duce cu oștile sale la fîntînă ca și cum ar merge să asedieze o cetate întărită unde stă închis Crivățul:

...Cu oștirea că-mi plecà
Și el, mări, se duceà...
La fîntîna Gerului,
Gerului, Crivățului...
Și acolo cînd mergeà-re,
Fîntîna îmi-ocolià,
Ceadările-mi așezà...[30]

Apoi Marcoș-Pașa merge el singur la fîntînă spre a provoca în luptă pe Crivăț:

...La puț dacă ajungeà,
Îu ghizduri că îmi băteá,
Și din gură că-i ziceà:
— Bre, Crivățe, dumneata!
Eși afară a ne bate...[31]

sau aiurea:

— Aleį, tu, măį Crivițe,
Din fîntîn'acu sî-ńį ieș,
Ca įeu cu tini sî mă bat...[32]

În fîntîna gerului, Crivățul stă

Cu picioarele în apă
Pe un scăunel de ghiață...[33]

Că aceasta e locuința lui consacrată, se vede și dintr-o variantă vrînceană, unde Dumnezeu, văzînd pe Crivăț că a venit la el părăsindu-și fîntîna, îl întreabă mîniat ca în fața unei încălcări a datoriei:

— Aleį, vinti Crivețe,
Fîntîna ț-aĭ părăsit
La mini la śĭ-aĭ γinit?[34]

Fîntîna gerului ca locuință a Crivățului este de asemenea un element de basm trecut în cîntec o dată cu personajul.

---

[28] G. Giuglea-G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 275.
[29] Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea II, p. 1228. Cf. și *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104.
[30] G. Giuglea-G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 276.
[31] Gr. Tocilescu, *op. cit.*, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104.
[32] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 226.
[33] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, I, partea II, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104.
[34] P. Caraman, *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 65. [Și ediția aceasta, p.]

Scanned with CamScanner

Crivățul, acest personaj atras de baladă din lumea basmelor de azi, are rădăcini pînă în mitologia popoarelor vechi. Așa cum ni-l zugrăvește cîntecul bătrînesc, observăm la el unele reminiscențe eolice; Crivățul apare adesea ca un fel de domn al vînturilor, de care dispune după voia lui:

Crivăț de la el plecà,
Vînturi mari că-mi adunà... [35]

Dar Crivățul pare a personifica în figura lui toate rigorile iernii. În adevăr, poporul își închipuie că iarna e datorită acestui personaj supranatural. În acest anotimp, Crivățul este în toată vigoarea lui, de aceea vremurile sînt aspre. Cea mai mare putere o are el în ianuarie, sau cum spune cîntecul:

...În luna lui Cărindarĭ
Cîn îs źerĭurili tarĭ... [36]

ceea ce explică pentru ce atunci e așa de frig.

În timpul cald însă, Crivățul este imaginat a fi slab și istovit de puteri, iar vremea e bună, tocmai fiindcă el nu-i în stare s-o strice.

Astfel în mai multe variante ale baladei, Crivățul spune pașei că a nimerit rău de-a venit să se războiască cu dînsul iarna. Ar fi putut avea vreo nădejde numai dacă venea vara:

În postu Sînkĭetruluĭ — *Iaram slab și odîrlit*
Vremea săśeratuluĭ, — Poati m-ăĭ hi dovidit... [37]

După această concepție populară, Crivățul, cînd e vara în toi — anume în iulie — e închipuit a fi bolnav chiar, zăcînd amorțit în fîntîna lui. Așa, într-o variantă din Vrancea, Crivățul după ce-l învinge pe Marcoș Pașa îl mustră pentru îndrăzneala lui, spunîndu-i:

— Nu trebuia sî g'iĭ în luna lui Călindar, — *Trebuia sî g'iĭ în luna lui Cuptior*
Cîn îs vremili măĭ tarĭ: — *Cîn îĭ Crivîț bolnăg'ior.* [38]

Sau aiurea, aceeași idee o aflăm exprimată sub forma unei întrebări puse de Crivăț pașei:

— Di și n-aĭ vinit *în luna lu Cuptior,*
Cîn îĭ Crivîț bolnăg'ior? [39]

---

[35] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 141.
[36] P. Caraman, *loc. cit.*
[37] *Ibid.*
[38] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 225.
[39] Id., *ibid.*, p. 226.

Scanned with CamScanner

Iarna deci, fiind opera Crivățului, nu-i de mirare că el, în afară de atributele caracteristice vîntului, poate cauza și geruri grozave. Astfel, un chip în care Crivățul din cîntec își manifestă puterea, identic ca și Crivățul din basme, este acela că el preface în sloi de gheață pe rivalii săi:

Și Crivățul cînd aburià,
Sloi de gheață că-i făceà...[40]

Sau aiurea:

...Da Crivîțu și fășia? — Odatî cî suflá,
Tot sloiuri di ghiați
În coșuri cî-i fășia...[41].

Într-o variantă munteană, Crivățul își scutură mustățile și cade chidă sau își scutură barba și cade polei, de exemplu:

...Crivăț barba scutura,
Poleiul peste ei că da
Și-i poleia...[42]

Dar Crivățul poate da și ploi[43], nu numai reci, ci chiar și calde, de exemplu:

...Trei zile *ploaie caldă* le da,
Boarfele că le uda[44].

Ba ceea ce apare și mai ciudat, el poate aduce cînd vrea și vreme bună cu soare:

...Crivăț atunci îl erta,
Un soare cald că le da,
Pe toți că mi-i desgheță...[45]

Un alt motiv, comun și basmului, este următorul: Crivățul din baladă are de asemenea însușiri magice. Astfel, într-o variantă, el se slujește de apă vie ca să readucă la viață oastea pe care o ucisese:

Crivăț se milostivia...
Apă vie că îi da
Peste oaste aruncà,
Mai frumoasă se făceà.[46]

---

[40] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 143.
[41] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 227.
[42] V. Brătulescu, *Colecție inedită.*
[43] Scutură din sprîncene și cade ploaie. Cf. V. Brătulescu.
[44] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, p. 1229; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 105; Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 207.
[45] Gr. G. Tocilescu, *ibid.*; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 106.
[46] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 143.

Scanned with CamScanner

Într-unul din basmele mai sus-citate am văzut această însușire pusă pe seama surorii Crivățului care învia pe voinicii împietriți de dînsa, aruncînd asupra lor tot cu o astfel de apă, scoasă dintr-o fîntînă minunată. De altfel apa vie este în general cunoscută ca un mijloc magic dintre cele mai tipice basmelor, aproape nelipsit din arsenalul lor de expeditive miraculoase.

Așadar, din cele expuse pîn-aici, se vede clar cum *Crivățul se desprinde din balada populară ca o figură mitologică foarte precis definită, atît în aspectele ei fizice cît și în atributele ce privesc rolul său de personaj supranatural.* Aceste aspecte și atribute ale Crivățului din baladă au, ce-i drept, la bază elemente comune cu cele ale Crivățului din basm. Însă în afară de acelea, precum reiese din versurile citate, aflăm și altele datorite creației spontane, care se conforma cerințelor cîntecului, deși în același timp ea se dirija tot după motivele de basm deja cunoscute, ce slujeau de model fantaziei populare.

Mult mai puțin limpede răsare din baladă figura Gerului. Totuși, precum am arătat, o putem surprinde adesea contaminată cu cea a Crivățului. Trebuie să constatăm însă că obișnuitul portret al Crivățului din cîntec evocă mai curînd chipul Gerului. Și în adevăr, avem a face aici cu o uzurpare la origine: uzurpatorul este Crivățul. Dar, indiferent de transformările și contaminațiile ce au suferit, demn de reținut este că *sub chipul ambilor acestor eroi regăsim de fapt personaje rătăcite din basme și din legendele mitologice populare, în cîntecul bătrînesc.*

În afară însă de *miraculosul specific al basmului*, reprezentat în balada populară de aceste personaje supranaturale și de faptele lor, aflăm aici și *miraculosul creștin*, ilustrat de figura lui Dumnezeu, care ia însuși parte la acțiunea baladei. Dumnezeu ține partea Crivățului. Văzînd că asupra lui a venit pașa cu așa de multă oaste turcească, Crivățul cere de la rivalul rău trei zile răgaz — un soi de armistițiu — și pleacă la Dumnezeu să-i vestească primejdia ce l-a lovit și să-i ceară ajutor:

...La Dumnezeu că zbura,
De departe-ngenunchia
De aproape cuvîntà:
— Să vezi, Doamne, și s-asculți... [47]

Într-una din variante [48], e foarte interesantă imaginea sub care ne este prezentat Dumnezeu. El apare în ipostaza de judecă-

[47] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, t. I, partea II, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104—105.

[48] Auzită tot în Vrancea, însă în formă foarte fragmentară, de la un lăutar care o uitase în bună parte. Din această cauză nici n-am luat-o în considerație la cercetarea comparativă a variantelor baladei. De altfel nu diferă prea mult de cea citată în partea I a studiului nostru.

Scanned with CamScanner

tor al sufletelor, aşa cum îl aflăm şi în vechea noastră pictură bisericească cu motive apocrife, de unde cu siguranţă s-a inspirat poporul în această baladă:

...La Dumnezeu se ducea,
Pe Dumnezeu ni-l găsia,
Cu prayila pe genunchi...
Sufletele judecà
De la drepţii la dreptate
Şi strîmbii l-ale lor fapte...[49]

Crivăţul cere lui Dumnezeu cîte trei zile din fiecare lună de iarnă, pentru ca, avînd concentrată în ele toată asprimea anotimpului, să poată răpune pe turci. Şi dorinţa îi este împlinită:

...Iară bunul Dumnezeu
Rugăciunea-i asculta
Şi cîte trei zile-i da...[50]

Într-o variantă din Vrancea, Dumnezeu, revoltat şi el împotriva paşei, spune Crivăţului:

— Dacî i-ĭ vorba pĭ-aşà,
Du-ti cu puterĭa mĕa,
Numa śe-ĭ vrĕa aĭ lăsà![51]

În varianta din Serbia, Dumnezeu are chiar rolul covîrşitor între personajele supranaturale. Gerul şi Crivăţul de abia sînt pomenite. Aici Dumnezeu înlocuieşte pe Crivăţ, care în toate celelalte variante e personajul principal, luînd asupră-i atributele lui:

...Da Dumnezeu ca un sfînt
Să coborà pe pămînt,
La fîntînă că mergea...
Cu toiag de ghiaţă-n mînă
Cu mustăţile de brumă
Şi cu barba de chidie...[52]

Tot de tipul acesta, ba încă şi mai caracteristică, este varianta bănăţeană, unde orgoliosul erou turc — Împăratul Salabeg — încurajat de numeroasele victorii repurtate, pleacă-n expediţie războinică împotriva lui Dumnezeu ca să-l biruie şi pe el. În acest scop, Salabeg

Aşezat-a tunuri grele
Să spargă ceriul cu ele...[53]

---

[49] Colecţia inedită a autorului. Ultimele două versuri citate sînt caracteristice multor colinde religioase; sînt fără îndoială o reminiscenţă de acolo. Au pătruns în baladă fiind atrase de figura lui Dumnezeu, comună ambelor producţii folclorice.

[50] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, t. I, partea II, p. 1228.

[51] Varianta P. Caraman.

[52] G. Giuglea — G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 276.

[53] At. M. Marienescu, *Poezia poporală. Balade culese şi corese*, Viena,

Scanned with CamScanner

De fapt, în aceste variante, aflăm un aspect al legendei despre expediția turcească, mai apropiat de forma primară [54], decît în altele. Aici nu există decît miraculosul creștin, cel de basm lipsește complet. Crivățul și Gerul, în aceste variante ale baladei, nu mai sînt personaje supranaturale; nu mai sînt nici măcar personificări. Privite prin prisma realistă, ele sînt reduse la rolul de simple forțe ale naturii, supuse direct voinței lui Dumnezeu, care le întrebuințează ca mijloace de luptă împotriva turcilor:

...Da Dumnezeu ca un sfînt, Vînt cu ploae că le dare,
Puținel *ger* că lăsare Focurile le stingea... [55]

În cele mai multe variante însă, Crivățul sau Gerul — fie că se află în cîntec împreună cu Dumnezeu, fie că singuri — sînt personaje fantastice de tipul celor din basme.

Demn de remarcat între elementele de miraculos creștin este și personajul Crăciun pe care într-un vers dintr-o variantă munteană îl aflăm înlocuind pe Crivăț. După provocarea la luptă făcută de Marcoci Pașa, la fîntîna Crivățului, balada povestește mai departe astfel:

...Iară Crăciun ce-i zicea?
— Lasă-mă două-trei zile
Și de-aci-ncolo ți-oiu spune... [56]

Dar substituirea aceasta de personaje nu se face în chip consecvent în cîntec, fiindcă după aceea iarăși e vorba tot despre Crivăț. Avem desigur aici un ecou dintr-o variantă unde personajul Crăciun se confundase desăvîrșit și consecvent cu Crivățul. Aceasta întîlnindu-se în circulația ei cu cea cunoscută de noi, a influențat-o. Trecerea de la Crivăț la Crăciun nu era grea. Crăciun nu personifică aici numai sărbătoarea nașterii lui Crist, ci, ca și Crivățul, este personificarea iernii însăși. Epoca anului în care cade sărbătoarea Crăciunului e în același timp și aceea în care Crivățul și Gerul bîntuie în toi. Substituirea însă nu s-a făcut exclusiv pe

---

1867, Brosiura II, p. 75—79. Această variantă, care are calitatea de a fi cea mai de demult culeasă, are din nefericire marele defect de a fi fost „coreasă" de Marienescu (așa cum se prezintă de altfel toate cîntecele populare din colecția sa) și de a fi fost redactată într-o ortografie latinizantă. Totuși, oricît a alterat-o culegătorul în formă și în multe detalii ale temei principale, balada n-a fost chiar pînă-ntr-atît falsificată încît să devie inutilizabilă pentru cercetători din punct de vedere al fondului folcloric.

[54] Ceea ce vom arăta într-un capitol următor.

[55] G. Giuglea — G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 277; Marienescu, *op. cit.*, p. 77.

[56] Varianta V. Brătulescu (inedită).

Scanned with CamScanner

baza acestei contiguități. Portretul lui Moș-Crăciun, așa cum și-l imaginează poporul cu chica și barba lui albă, cu sprîncene tufoase, cu toiag în mână ... are unele trăsături foarte asemănătoare cu ale Crivățului.

Moș-Crăciun este în bună parte la români ceea ce e la bulgari Дѣдо Мразъ [57] și are însușiri comune cu acesta. Dar tocmai prin aceasta se întîlnește cu Crivățul care poartă totodată și caracterele specifice Gerului. De exemplu, cînd ninge în timpul întregului ciclu de sărbători ale iernii, în popor se spune curent că „Moș-Crăciun își scutură barba", ceea ce, precum am arătat mai sus, se pune și pe seama Crivățului. În afară de aceste însușiri, chiar caracterele de asprime ale Crivățului nu-s incompatibile cu unul din aspectele sufletești ale lui Crăciun [58], deși acesta e îndeobște cunoscut mai mult ca blajin. Iată deci ceea ce a făcut posibil ca într-una din variantele dispărute azi din circulație să fie atras Crăciun spre a lua locul Crivățului. Interesant este că la această atracție a contribuit și asocierea personajului Crivăț cu Dumnezeu, care i-a împrumutat ceva din sfințenia sa. Dar în special acest rol corespundea mai bine lui Crăciun, care, în altă parte a literaturii populare — în colindele religioase mai ales — este tovarășul nedespărțit al lui Dumnezeu, iar în cortegiul sfinților, „bătrînul Crăciun" ocupă locul cel dintîi, fiindcă el e cel „mai de demult". Este una dintre figurile cele mai venerabile din Olimpul creștin al poporului român.

Din diferitele variante ce posedăm, observăm că pretutindeni în cîntec, unde ele coexistă, elementele de miraculos creștin se îmbină în chipul cel mai armonios cu cele ale miraculosului de basm. Aceasta de altfel nu e ceva neobișnuit. Știm că personaje supranaturale creștine sînt bine cunoscute și basmelor, în special celor cu sens etic foarte pronunțat. În unele ca acestea se povestește despre vremea cînd se coborau pe pămînt Dumnezeu și Sf. Petre și umblau prin lume sub chipul unor moșnegi ca să facă dreptate.

Prin urmare, după același tip, a fost foarte ușor și cu totul natural ca elemente de miraculos creștin, ca cele relevate, să se împletească cu cele specifice basmelor, completîndu-se astfel atmosfera miraculoasă a cîntecului bătrînesc.

---

[57] = „Moș Gerul". Personaj mitologic popular, erou al legendelor ce circulă mai ales în lumea copiilor, la bulgari, în perioada sărbătorilor Crăciunului. Se confundă de cele mai multe ori, complet cu „Дъдо Кóледа" (= Moș Crăciun).

[58] Cf. Sim. Fl. Marian, *Legendele Maicii Domnului*, București, 1904, p. 28 seq.

Scanned with CamScanner

Singurul personaj realist, în afară de cel colectiv — oastea turcească — este comandantul Marcoș Pașa; dar și acesta, în atmosfera fantastică, țesută din elemente de basm, a baladei, suferă unele influențe venite de la personajul supranatural, Crivățul. Astfel, în anumite variante, el împrumută din caracterele acestuia. De exemplu varianta olteană ni-l arată pe Marcu Pașa

...Cu mustățile de brumă,
Cu barba de chidinie,
Cu toĭag de ghiață-n mînă...[59]

Sau, în balada populară din colecția lui Păsculescu:

...Moș Marcu Paloș Bătrîn,
Barba albă de zăpadă,
Mustățile numai chidă,
Cu toiag de ghiață-n mînă,
Stă în scaun aurit,
El e domnul de demult...[60]

De fapt, aceste portretizări sînt *mai mult prin confuzie puse pe seama pașei*, fiindcă la origine aparțin exclusiv Crivățului sau Gerului. Ele au fost atrase de personajul bătrîn cu barbă albă — Marcoș Pașa — datorită faptului că epitetele ce zugrăveau pe Crivăț au fost interpretate în chip metaforic. Iar aiurea, numai către sfîrșitul baladei, după ce oastea i-a fost înghețată, pașa este zugrăvit:

...cu barba di kișĭurî
Șî cu chica di omăt,
Cu toiag di ghiațî-n mînî...[61]

Aici, asemenea trăsături apar ca un efect al răzbunării Crivățului, prin gerul grozav ce stîrnise. Acest portret apare ca un fel de ipostază premergătoare transformării pașei în sloi de gheață, motiv care formează deznodămîntul variantei[62].

Un alt motiv fantastic atras de figura Pașei și care își are izvor *Alixăndria*, este lupta generalului turcesc cu furnicile:

...Cu cîti oști m-am bătut,
Ieu pi toati li-an supus:
Cu furnișili m-am bătut
Și pi ieli li-an supus...[63]

Marcoș Pașa, care se laudă Crivățului cu victoriile sale, a fost asociat în imaginația populară cu Alexandru Machedon, cel

---

[59] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 140.
[60] N. Păsculescu, *Literatură populară română*, București, 1910, p. 212.
[61] Varianta P. Caraman, Cf. *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 65. [și în această ediție].
[62] *Ibid.*
[63] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 226.

Scanned with CamScanner

atît de vestit prin legendarele sale războaie cu tot felul de monștri și de popoare.

Dar nu numai personajele se resimt de influența fantasticului basmelor, ci chiar și acțiunea baladei în chestiune. Aceasta în schemă generală prezintă izbitoare analogii cu tema unui basm aromânesc, care foarte probabil va fi existat sub vreo formă oarecare, sau poate chiar există încă, și în dialectul dacoromân, deși nu-l știm a fi înregistrat de culegerile ce avem. În tot cazul basmul aromân este așa de vechi, încît îl putem considera că va fi fost cunoscut românilor deja din perioada străveche comună, cînd limba lor nu era separată în dialectele de azi.

În acest basm este vorba despre o luptă ce are loc între două vînturi personificate: între Crivăț și Austru. Ele s-au luat la rămășag să-și măsoare puterile, legîndu-se cu jurămînt ca învingătorul să taie învinsului un braț. Pentru această luptă-prinsoare, fiecare din ele își ia trei zile după propunerea Austrului. Mai întîi Seavirle [64] arată ce poate. El își dezlănțui gradat toate forțele lui într-o serie de trei atacuri, dînd zăpezi și geruri mari asupra lumii, pînă ce în ziua a treia atinse cea mai cumplită strășnicie [65].

Apoi vine rîndul Austrului. El dispune de mijloace de luptă cu totul contrarii celor ale Crivățului. În trei zile reușește să distrugă tot ce făcuse rivalul său. Însă Austrul („Notlu“) [66] nu prezintă interes special pentru cîntecul nostru. Ceea ce ne interesează în primul rînd este însăși acțiunea basmului. Aceasta se reduce la lupta celor două vînturi [67], dintre care unul este același ca și în balada populară: Crivățul. Al doilea protagonist din basm, e drept, nu mai corespunde celui din cîntec. În timp ce în basm atmosfera epică se menține într-un cadru exclusiv miracu-

---

[64] Seávirle vsl. сѣверъ = vîntul de Nord, Crivățul (vgr. βορέας.).

[65] Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 170—171.

[66] Notlu < gr. Νότος (= vîntul de miazăzi).

[67] Chiar în cazul cînd acest basm nu e specific folclorului românesc, ceea ce ar indica termenul de origine slavă „Seavirle“ și cel de origine grecească „Notlu“ pentru vînturi — deși împrumutul de limbă nu implică cu necesitate și împrumutul conținutului folcloric — totuși e destul că a existat o asemenea temă de basm, în sud-estul Europei. Ea a circulat desigur în tot Balcanul și a ajuns și în Dacia, unde a putut înrîuri tema baladei noastre. Faptul că în dialectul dacoromân nu se află atestat astăzi basmul, nu înseamnă că el n-a existat în acest dialect în secolele al XV-lea și al XVI-lea. După cum în domeniul limbii, dialectul aromân păstrează unele aspecte arhaice dispărute azi în cel dacoromân, tot astfel și în domeniul folclorului el a putut conserva unele producții sau motive pe care la românii de la Nord de Dunăre nu le mai aflăm de mult sau există în forme cu totul schimbate. Între acestea poate fi socotit și motivul folcloric al luptei vînturilor din basmul macedoromân.

Scanned with CamScanner

los — lupta avînd loc între două personaje supranaturale —, în baladă se introduce un personaj realist: Marcoş Paşa, care, în acţiunea basmului, pare a înlocui pe unul dintre cele două vînturi. Demn de relevat este de asemenea că lupta dintre Crivăţ şi Paşa turcesc e concepută tot ca un fel de rămăşag între eroi, deşi nu chiar aşa de clar ca în basm: unul din ei se laudă că-l va bate pe celălalt, iar acela vrea să-i dovedească tocmai contrariul.

În ce priveşte figura Crivăţului din basm, ea se identifică în bună parte cu cea a Crivăţului din baladă: cam aceleaşi mijloace de luptă utilizează acest personaj şi într-o parte şi-ntr-alta.

Continuînd cu stabilirea de analogii, aflăm între altele un detaliu destul de caracteristic, comun ambelor produse folclorice: Crivăţul cîntecului bătrînesc ca şi cel din basm cere — spre a putea înfrînge pe rival — tot 3 zile, sau cîte 3 zile din fiecare lună de iarnă, precum am văzut mai sus. Aşadar, atît personajele cîntecului cît şi acţiunea însăşi au fost adînc impregnate de motive fantastice a căror sursă e basmul, ce a exercitat o influenţă covîrşitoare asupra baladei.

Mult mai răspîndită decît citatul basm e, la români, legenda *Babei Dochia*, bine cunoscută folclorului european în genere [68]. Dochia, după ce îmbracă nouă cojoace, îndrăzneşte să urce oile la munte înainte de a se desprimăvăra bine, înfruntînd astfel pe martie, personificat într-o figură mitologică bărbătească. El se răzbună înghețînd pe cutezătoare cu turmă cu tot.

La toţi balcanicii — inclusiv aromânii — şi în Occident, (unde adesea e vorba de un păstor), martie pedepseşte trufia babei împrumutînd trei zile de la frate-său februarie ori de la altă lună personificată, sau chiar de la Dumnezeu.

Schema acestei legende a contribuit la închegarea baladei noastre cu puternice sugestii. În ea, Crivăţul se substituie lui martie, paşa semeţei babe sau ciobanului; iar ca motiv secundar, aflăm comun ambelor produse folclorice cele trei zile de împrumut.

CAP. III. *ELEMENTUL REALIST ŞI CULOAREA LOCALĂ ÎN CÎNTECUL BĂTRÎNESC*

În prima parte a acestui studiu — întemeindu-ne pe mărturii istorice — am relatat cît de puternic este elementul realist ce se află la baza cîntecului în chestiune. Pentru completare, vom mai arăta aici şi anumire procedee realiste de care s-a slujit poporul

[68] Cf. L. Şăineanu, *Studii folclorice*, Bucureşti, 1896, p. 6—29.

Scanned with CamScanner

în creațiunea sa. Mare parte din aceste procedee sînt specifice cîntecului nostru, unele însă sînt șabloane bine cunoscute epicii populare în general.

Ca exemplu pentru tipul din urmă, putem lua lupta dintre cei doi protagoniști, în special de la începutul ei. Lupta are loc după toate normele cuvenite unui duel eroic: Marcoș Pașa provoacă plin de semeție pe Crivăț, lăudîndu-se cu mulțimea de izbînzi repurtate de el în războaie viața întreagă, și foarte încrezut în puterile lui îi spune c-a venit să-l bată și pe dînsul. Crivățul nici el nu se intimidează, ci îl apostrofează dîrz:

— La mini la ś'eį vinit,
Orį zîlili ț'aį urît? [69]

Apoi îi amintește cu dispreț că a venit să se războiască cu dînsul în toiul iernii, adică atunci cînd Crivățul e mai tare ca oricînd:

— Di bătrîn, bătrîn, înį įeștį,
Da di minti prost înį įeștį;
Tu acum sî'n h'i vinit
Colįa-n luna lu cuptįor,
Įeram vition și slab
Și puteį ca sî mă baț;
Iar acuma ń-eį vinit
În luna lu făurar
Cîn sîn vremurili tarį,
N-aį putįa ca sî mă baț... [70]

După aceasta urmează riposta pașei care se laudă că oastea îi e bine pregătită pentru orice. Apoi, lupta începe cu adevărat. Aceasta este numai preludiul ei, caracteristic eposului popular la toate națiunile și în toate vremurile. Eroii homerici, în *Iliada*, înainte de a se încăiera la luptă, de asemenea se provoacă și se amenință reciproc; la fel se petrec lucrurile la moderni, de exemplu în poezia epică sîrbocroată [71]. Dar același tip de provocări între eroi aflăm și în epica în proză, anume în basme, de exemplu între Făt-Frumos și Zmeu.

În aparență, acest procedeu — mai ales dacă-l raportăm la războaiele timpurilor moderne — e pur fantastic, de fapt el reproduce realitatea cea mai primitivă posibilă, pornind de la izbucnirea firească a dușmăniei — sub formă de amenințare și ceartă — care avea loc la prima întîlnire a doi eroi ce aveau să se lupte piept la piept.

---

[69] I. Diaconu, *op. cit.*, 222.

[70] *Ibid.*

[71] De exemplu în ciclul lui Marko Kraljević, b[illegible]da care are de subiect lupta dintre acest erou și Muza Kesedžija. Cf. Vuk Stef. Karadžić, *Српске народне пјсме*, Beograd, 1895, књига II, p. 396—397; Stjepan Bosanac, *Junačke pjesme*, Zagreb, 1895, Knjiga II, p. 164—165, 176.

Scanned with CamScanner

Sfîrșitul luptei se încadrează într-un procedeu analog acestuia, de asemenea universal cunoscut în epica populară:

Pașa fiind înfrînt, merge să ceară iertare învingătorului, îngenunchind înaintea lui și sărutîndu-i dreapta sau poala hainei sau toiagul.

După variante, Crivățul se arată neîndurător, nevoind să dăruiască rivalului său viața, sau milostiv, iertîndu-l.

Aici avem același procedeu epico-realist, pe care în Homer îl aflăm în numeroase exemple.

Trecînd acum la motivele realiste proprii baladei în chestiune, demnă de relevat este descrierea îmbrăcămintii oastei turcești, care e pusă în gura pașei atunci cînd se laudă că nu-i pasă de ger:

...Cî ța oastea mi-mbrăcată
Tot cu nouî cămeșăli,
Pisti nouî cămeșăli
Mai sînt nouî fermeneli,
Pisti nouî fermeneli,
Mai sînt nouî cojoșeli,
Nu răzghești, vinti, la eli!
Di-ncălțatî i-ncălțatî,
Cu cizmî di capră starpî
Cari suferi la apî...[72]

Lăsînd la o parte elementul hiperbolic din această descripție, aflăm în bogăția de amănunte de care se servește poetul popular icoana unei armate bine echipate în contra intemperiilor. Mai remarcăm un motiv realist, foarte reușit, privitor la figura pașei: caracterul său de general se reliefează foarte bine prin atitudinea lui imperativă, suficient ilustrată de comenzile laconice, specific militare, pe care le dă în diferite reprize soldaților:

Intindiț corturili,
Dispăturaț armili
Și clădiț focurili...[73]

Aceasta e o imagine realistă luată din viața de lagăr, care la românii secolelor al XV-lea și al XVI-lea va fi prezentat oarecare analogii cu cea a turcilor.

Între procedeele realiste ale cîntecului nostru, cel care merită o deosebită atențiune este utilizarea a ceea ce în literatura cultă — și în general în artele frumoase — e cunoscut sub numele de *culoarea locală*. Acest procedeu reprezintă conștiința realismului evenimentului cîntat de baladă. Culoarea locală este manifestată în cîntec cu deosebire prin graiul întrebuințat. E vorba aici despre

---

[72] Varianta P. Caraman. Numărul nouă din acest pasaj și în special motivul celor nouă cojoace sînt în cîntec, desigur, un ecou din legenda Babei Dochia.

[73] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 226.

Scanned with CamScanner

o expediție turcească și despre turci; în consecință, poetul popular cu scopul conștient de a-i scoate și mai bine în evidență, s-a folosit de expresiuni turcești, fie punîndu-le în cursul povestirii, fie chiar în gura personajului turc.

Astfel, în afară de numele comandantului oastei, care uneori sună turcește: Bruiaman Pașa, Colceag Pașa . . ., avem cuvinte ca „belghir" sau „berghil" pentru cal. Iată cum poruncește pașa ostașilor săi:

— Ia tăĭaţĭ voĭ belghiriĭ [74];
Maţele-afarî li daţ
Și'n coșurĭ vă azdrucaţ. . . [75]

sau, în altă variantă

— Tăĭeţî-vî berg'ili [76]
Și-n coșurĭ sî intraţ.
Cî pînî-n zîuî toţ scăpaţ [77].

Interesant de observat că pe poetul popular într-atît l-a preocupat tendința de a colora graiul cu acest cuvînt turcesc, încît pentru el a sacrificat și rima. Într-o altă variantă, tot pentru cal este întrebuințat cuvîntul „bahamet":

— Voi ostașîlor *Bahameţi* [78] sî-ĭ tăĭeţ,
Și voi prevestașîlor

---

[74] Belghir < turc, bèïghir, beghir, barghir = cal de purtat poveri. Cf. B. B. Радловъ, *Опытъ словаря тюрскихъ нарячій* St. Petersburg, 1911, t. IV, p. 1569. T. X. Bianchi et J. D. Kieffer, *Dictionnaire turc-français*, Tome I, Paris, 1850. R. Youssouf, *Dictionnaire turc-français*, Tome I, Constantinopole, 1888; Theophil Löbel, *Elemente turcești, arăbești și persane în limba română*, Constantinopol-Lipsca, 1894, p. 13. Lazăr Șăineanu, *Influența orientală asupra limbii și culturii române. Vocabularul*, București, 1900, T. II (vorbe populare), p. 46.

[75] Varianta P. Caraman.

[76] Cf. mai sus nota pentru „belghir" (e același cuvînt în formă metatezată).

[77] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 225—226.

[78] L. Șăineanu, *op. cit.*, îi atribuie acestui cuvînt originea tătară, fiindcă în limba română nu-l cunosc decît moldovenii — varianta în care-l aflăm noi este tot din Moldova, ceea ce întărește afirmația lui Șăineanu — și fiindcă la slavi nu e cunoscut decît celor orientali și nordici, iar celor meridionali nu. Forma justă ar fi *bahmèt*: „nume dat odinioară cailor mici dar foarte iuți și tari ai tătarilor din Crimeea și din Bugeac". T. II. p. 35. E un cuvînt compus din substantivul *at* (turc. „cal") — care probabil în limba tătară prezintă aspectul et — și adjectivul *bahm*, ce-l precedează. Acest adjectiv

Scanned with CamScanner

Maţĥi li lepădaţ, În coşuri sî vă băgaţ. . .[79].

Aiurea este întrebuinţat cuvîntul mai cunoscut la români, tot de origine turcească: *bidiviu*[80], cu acelaşi sens de cal.

---

pare a avea un prototip pe pers. pehn = larg, mare. Deci „bahamet" înseamnă „cal mare", iar nu „mic şi foarte iute" cum îl dă Şăineanu. Şi în adevăr, semnificaţia aceasta, contrarie celei din Şăineanu, este confirmată de sensul pe care îl are în limba rusă cuvîntul бахма́тъ = „grand cheval". Cf. Н. П. Макаровъ, *Полный русско-французкій словарь*, С. Петеррбургъ, 1889.

La poloni aflăm pentru „bachmat" sensurile: „cheval turc", „cheval de selle". Cf. W. Janusz, *Dokladny Słownik polsko-francuski*, T. I, Lwow, 1908. Sensul de „cal de călărie" îl aflăm şi la ucrainienii din Rusia pentru «Бахмат». Cf. Борис Грінченко, *Словарь украінскоі мови*, T. I,У Київі, 1909.

Bazîndu-se pe un citat dintr-o poemă a lui P. Kuliš, care spune într-un loc: „suiţi-vă pe bahameţii voştri cei cu coamele lungi" (Сідайте на свої бахмати довгогрнві ...») — Hrinčenko conchide că бахмат — верховой конъ, ceea ce nu reiese cu necesitate din citat, fiindcă se poate merge călare şi pe cai a căror destinaţie este alta decît exclusiv călăritul. Astfel, interesant e faptul că un alt lexicograf ucrainian foarte serios pentru dialectul ucrainian din Galiţia, Želechovskyj, dă pentru Бахмат mai ales semnificaţia de „cal de poveri" (Saumpferd „Lastpferd"). Cf. Евгений Желеховскій, *Малоруско-нїмейкий словарь*, T.I., Лъвив, 1886.

Dar în limba turcă „bahamot" = hipopotam (cf. Radloff, *op. cit.*, T. IV, p. 1466), numire care s-a dat acestui animal, desigur, pentru că — ceea ce prezenta mai izbitor fiind mărimea lui neobişnuită — a fost asociat cu acel cal mare numit în turceşte „bahmat", „bahamot". Or, e posibil ca numele turcesc al hipopotamului să fi fost întrebuinţat în sens ironic pentru calul ce purta poveri din cauză că era mai greoi şi mai voluminos decît acel utilizat în luptă.

Ar însemna să înţelegem atunci prin „belghir" — „berghil", ca şi prin „bahamet" din balada populară românească, în adevăr numai pe caii care purtau bagajele soldaţilor, nu şi pe cei cu care mergeau la atac. Deci, porunca paşei de a se tăia caii pentru ca ostaşii să se adăpostească în pîntecele lor — nu priveşte decît pe caii de purtat poveri, nu şi pe cei care le erau trebuitori la luptă şi la fugă. Aceasta ar concorda perfect cu ceea ce ne spune cronicarul Tubero, care, tocmai, face distincţie clară între caii unei oştiri turceşti. De la el aflăm că orice soldat turc ducea cu sine în expediţie doi cai avînd fiecare destinaţia mai sus-menţionată: „. . .singuli enim vel infimae fortunae homines, binos in expeditione ducunt equos: uno in itinere, altero cum hostilem agrum incursant, utuntur". Cf. Tubero, *op. cit.*, p. 154.

[79] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 223.

[80] < Ar. — turc „bedevi" (adjectiv = de pustie, nomad, beduin) < substantiv „bedu" = pustie. Epitetul „bedevi" substantivizîndu-se capătă sensul special de „cal de pustie", un soi de cal arăbesc mic şi iute.

Cf. Radloff, *op. cit.*, T. IV, p. 1622; Bianchi et Kieffer, *op. cit.*, T. I, p. 333; Şăineanu, *op. cit.*, T. II, p. 50—51 (cf. aici şi variantele româneşti: „bididiu", „bidibiu", „ghidigiu", „bididel"); Löbel, *op. cit.* p. 14.

Scanned with CamScanner

Pentru o anumită categorie de călărași, în aceeasi variantă este întrebuințat cuvîntul turcesc „deli“:

Multă oaste mi-aduna... Dar *delii* [81]
Dară turcii pe cai de-i murgi Pe *bidivii*... [82]

În aceeași variantă, cu prilejul enumerării oștilor turcești, ni se mai vorbește despre „arabi“ și „cerchezi“:

...Dar *arabi* pe cai de-ai albi...
Dar *cerchezi* pe cai de-ai breji... [83]

---

[81] Delìu < turc. delì (adjectiv) = nebun, viteaz fără seamăn, foarte curajos. Apoi, devenind substantiv, capătă sensul de „erou“, „soldat viteaz“ și „soldat“ în genere. La turci, deliii erau soldații din cavaleria ușoară, întrebuințați spre a intimida pe inamici prin iureșe îndrăznețe și neașteptate sau în urmăriri. (Observăm că balada populară cu foarte multă justețe ni-i prezintă pe delii călări pe bidivii.) De asemenea corpul de gardă al marelui vizir era format din delii. (Cf. Vuk Stef. Karadžic, *Српски Рјечник*, У Биограу, 1898; F. Iveković et Ivan Broz, *Rječnik hrvatskoga jezika*, T. I, U Zagrebu 1901.) Cu sensul de „soldat“ dar și de „viteaz“ a trecut și la slavii meridionali (bulg.делия, srb. cr. delija). La sîrbo-croați e foarte frecvent în epica populară, în special în baladele ce provin din Bosnia și Herțegovina de la mahomedani. (Cf. Luka Marianović, *Junačke pjesme* [muhamedovske], Zagreb, 1898—1899, Kn. III, p. 625; Kn. IV, p. 676.) Acest cuvînt a pătruns prin turci de asemenea la albanezi și la neogreci, deci e răspîndit în toată Peninsula Balcanică. La români el a fost însă totdeauna simțit ca străin și prin fonetismul lui și prin obiectul ce designa. (Asupra originii și sensurilor, cf. Youssouf, *op. cit.*, I; Șăineanu, *op. cit.*, II, p. 155—156; Löbel, *op. cit.* p. 38.)

[82] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 275. Ne-am permis să facem o rectificare în textul acestor culegători, anume: ei, neînțelegînd, desigur, cuvîntul au notat greșit versul, redîndu-l sub forma:

„Dardălii (sic!) pe bidivii...“

ceea ce n-are absolut nici un sens. Ei au considerat pe „dar“ și pe „delii“ drept un singur cuvînt și de aceea le-au scris la un loc. Noi le-am despărțit. Probabil însă că fonetismul să fie cel înregistrat de ei, adică: „dălii“, nu „delii“. Totuși, fiindcă avem îndoieli și asupra exactității în notarea fonetică, păstrăm forma tip, general cunoscută: „delii“.

[83] *Ibid.*, p. 275. Cuvîntul „cerchez“ (numele poporului circasian) și „arab“ chiar, se vor fi împrăștiat la români tot prin turci, deci cu fonetism turcesc, și erau simțite ca turcești. În orice caz, desigur că poporul românesc n-a cunoscut direct pe arabi și mai ales pe cerchezi, decît ca elemente ce alcătuiau oștiri turcești care veneau în principate.

Scanned with CamScanner

Tot în această variantă aflăm și cuvîntul „ceadăr“ [84], pentru cort:

...Fîntîna îmi ocolia
Ceadărele-mi așează... [85]

S-ar putea obiecta că aceste cuvinte turcești sînt numai întîmplător utilizate în poezie, fără nici o intenție din partea poporului.

O asemenea ipoteză însă nu ni se pare acceptabilă, deoarece cele mai multe dintre cuvintele relevate au în românește o foarte restrînsă circulație, iar altele sînt complet necunoscute astăzi, fiind de mult timp dispărute din limbă. Desigur, unele ca acestea nici în trecut n-au fost prea mult în uz la români.

Pentru ca poporul să lase la o parte un cuvînt așa de cunoscut și pretutindeni răspîndit cum e „cal“ — sau termenul mai poetic „murg“ — pentru niște expresii atît de rare și de străine ca „belghir“ sau „bahamet“, trebuia să facă acest lucru sub impulsul dorinței de a se conforma unei anumite tehnici poetice, cerută de genul acesta de creațiune folclorică și de subiectul special ce trata. Poetul popular, voind să mențină o notă realistă în baladă, a întrebuințat în acest scop cuvinte turcești ca cele citate. Sînt cîntece bătrînești cu eroi turci, unde aflăm unele exclamații în turcește [86] sau adesea chiar o întreagă frază turcească atribuită vreunui personaj. Aceasta se întîmplă în cîntecele epice cînd e vorba de eroi aparținînd și altor nații. Cunoaștem, de exemplu, balada ciobanului care și-a pierdut oile, unde avem mai multe personaje de naționalitate străină. Aici, eroul întristat — de jalea turmei pierdute pe care în zadar o caută — vrea să afle mîngîiere de la trecătorii întîlniți pe cale, punîndu-i să-i cînte un cîntec în schimbul unui galben.

---

[84] < turc (și pers.) čadîr, čadir, čedir, čader = cort. Cf. Radloff, *op. cit.*, T. III, p. 1903; Youssouf, *op. cit.*, T. I, p. 128; în limba rom. cf. Șăineanu, *op. cit.*, T. II (vorbe istorice), p. 39, pentru cuv. „ciadîr“, iar II [1], p. 120, pentru adjectivul „ciadîriu“ (verde), derivat de la „čadîr“, fiindcă culoarea corturilor turcești de campanie era verde. Deci, Șăineanu ne prezintă substantivul čadîr ca ieșit din circulație astăzi, în timp ce adjectivul čadîriu ar fi mai adînc fixat în graiul popular; cf. și Löbel, *op. cit.* p. 25.

Cuvîntul în chestiune este foarte cunoscut pînă azi slavilor sudici: bulg. чадъръ („cort“, dar și „umbrelă“, „cortel“) sîrb. cr. чадор (= „cort“). Cf. Karadžič, *op. cit.*; Ivekovič & Broz, *op. cit.* T. I.

[85] G. Giuglea — G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 276.

[86] De exemplu în balada lui Stanislav, unde avem personaje turcești, aflăm în mai multe locuri, și în diferite variante:

Unde turcii că-l vedeà:
— Baca, baca, ghiaura!

Cf. Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea I, p. 82, 85.

Scanned with CamScanner

Într-o variantă [87], — în afară de personajele autohtone [88] — găsim nu mai puțin de șapte străine: țiganul, turcul, sîrbul, grecul, cazacul, ungurul și neamțul. Fiecare din aceștia trebuie să cînte un cîntec în limba lui, sau măcar cu unele elemente care să evoce cît de puțin ceva din caracteristica nației respective, așa cum este ea cunoscută la români. Totuși, din nefericire, menționata variantă — care prezintă un stadiu de vădită decadență [89] — nu inserează nimic din cîntecele specifice personajelor de națiie străină; desigur, din cauză că cel de la care a fost auzită nu le mai știa.[90]. Numai rari cîntăreți le vor fi cunoscut bine, aceasta cerînd mari sforțări de memorie, deoarece ei de obicei le memorizau absolut mecanic, fără a le pricepe sensul. Posedăm însă o variantă mai bine păstrată a acestei balade [91], unde aflăm cîntecul țiganului. Acesta, spre a consola pe cioban și pentru a dobîndi galbenul făgăduit, îi cîntă următoarele versuri țigănești, pline de altfel de românisme:

...De cînd grázde nai ciordè — Nici molète nai pilè,
Șeiculiță, șei! — Șeiculiță, șei!... [92]

Prin urmare, constatăm la popor, în cîntecul bătrînesc, un *simț al culorii locale* foarte distinct manifestat, deși cu multă măsură — afară de cazul cînd se urmărește concomitent și un scop umoristic, pentru care se utilizează comicul de limbă, ca în cîntarea țiganului mai sus-citată. Acest simț ține trează conștiința inspirației realiste de la origine și tot el face ca expresii

---

[87] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 1254 sqq. E reprodusă de aici și de către: Ovid Densusianu, *Viața păstorească în poesia noastră populară*, vol. II, p. 143 sq.

[88] „Rumânul", adică plugarul de la cîmp, și „mocanul", care, în baladă, reprezintă ocupațiuni foarte deosebite, deci și concepții de viață cu totul aparte, pe care le exprimă în cîntările lor.

[89] Se vede acest lucru și din aceea că balada din colecția Tocilescu este de fapt o contaminare foarte imperfectă de două cîntece bătrînești: *Miorița* + balada ciobanului care și-a pierdut turma, cea de a doua fiind adăugată în continuare. Se înțelege, de aici lipsa completă de unitate și omisiunile din ambele balade. Contaminarea lor se datorește numai atmosferei ciobănești ce le caracterizează pe amîndouă.

[90] La cererea ciobanului de a i se cînta un cîntec de către drumețul străin, culegătorul, în loc de a reproduce acel cîntec, se mulțumește să dea în paranteză indicații vagi ca acestea: „se zice un cîntec turcesc" sau: „se zice un cîntec grecesc" sau: „se zice căzăcoasca"... etc. Cf. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 1255—1256.

[91] P. Caraman, Colecția inedită.

[92] = ...De cînd cai n-am mai furat,
Mîndră, mîndruliță!
Nici vin n-am mai băut,
Mîndră, mîndruliță! — Caraman, loc. cit.

Scanned with CamScanner

ajunse de la o vreme complet neînțelese să se conserve fidel și mai departe în cîntec.

În cîntecul bătrînesc al lui Marcoș Pașa însă, avem manifestată culoarea locală și altfel decît prin limbă. Iată de exemplu o imagine care se referă la un obicei ce caracteriza, în secolele al XV-lea și al XVI-lea, numai pe turci — și în special pe înalții demnitari turci — anume fumatul tutunului cu ciubucul. Tutunul se introducea atunci întîia oară în orientul Europei prin turci și pentru români era ceva străin care i-a izbit cu deosebire.

De aceea, cînd a fost vorba să facă portretul pașei, în baladă, poetul popular n-a uitat să ni-l arate umblînd prin oaste cu ciubucul în dinți:

...Iar Colceag pașa bătrîn, *Ciubucelu*-și aprindeà,
Barba albă pînă-n brîu, Pin oștire se plimba[93]...

Remarcăm în același timp în aceste versuri, ca și în celelalte variante, tot ca un detaliu de culoare locală, că balada, portretizînd pe pașă, ni-l zugrăvește pretutindeni cu barbă. Prin această trăsătură din figura generalului turc, cîntecul bătrînesc ne dezvăluie la turci obiceiul de a purta bărbi tot ca ceva caracteristic, fiind cu mult mai răspîndit decît la români și la alte popoare.

Culoarea locală este reprezentată în baladă și prin anumite motive din costumul turcesc al vremii. Cîntecul ne povestește că ostașii turci erau îmbrăcați cu „fermenèle", un fel de haine cu găitane și cu mîneci foarte largi. Astfel, în următoarele versuri — pe care le-am mai citat și pentru alt aspect realist — pașa, lăudîndu-se Crivățului cu îmbrăcămintea caldă a soldaților săi, spune:

..Pisti nouî cămeșăli, Pisti nouî *fermenèli*,
Mai sînt nouî *fermenèli*, Mai sînt nouî cojoșeli...[94]

O altă variantă povestește că oastea turcilor era îmbrăcată în „zăbunèle", — niște haine cu mînecile foarte scurte, aproape ca jiletcile, însă mai lungi — și în „ipingèle", un soi de mantale mari, dar de asemenea și pături. Iată cum se fălește aici Marcoș-Pașa:

Oastea mea e încălțată Pe de-asupra *zăbunele*,
Încălțată și-mbrăcată: Peste ele *ipingele*...[95]
Cu pielе cu cojocele,

---

[93] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 276—277.
[94] Varianta P. Caraman.
[95] C. Rădulescu-Codin, *op. cit.*, p. 206.

Scanned with CamScanner

Asemenea veşminte, în perioada lungii suzeranităţi turceşti, au pătruns şi la români prin clasa boierească dar puţin adînc şi astăzi au dispărut complet din întrebuinţare, ca şi cuvintele respective din grai, excepţie făcînd zăbunul care încă este destul de cunoscut. Toate aceste haine însă sînt specifice turcilor şi poporul a fost conştient de aceasta chiar după ce a împrumutat pe unele dintr-însele. Ele s-au impus atenţiei românilor ca ceva cu totul străin, îndeosebi în vremea primelor atingeri cu turcii.

Remarcăm că în citatele exemple de motive privitoare la obiceiuri şi costume turceşti, culoarea locală apare sub un îndoit aspect: acel al lucrurilor şi acel al limbii, cuvintele respective toate fiind turceşti: ciubuc [96], fermenea [97], zăbun [98], ipingèa [99].

Este aceasta la popor o manifestare rudimentară a unui simţ istoric, exteriorizat prin tendinţa de a evoca în creaţiunea folclorică, cît mai fidel cu putinţă, fapte şi lucruri, îndeosebi din trecut — care privesc oameni şi locuri, — caracteristice prin însuşiri cu totul speciale, adesea exotice. Culoarea locală este cunoscută în literatura

---

[96] < turc. čubùk,' (čibuk, čebùk). Cf. Youssouf, *op. cit.*, I; Şăineanu, *op. cit.*, vol. II, p. 136—137; Löbel, *op. cit.*, p. 34. Acest cuvînt s-a răspîndit, de la turci, nu numai în Balcani şi în întregul Orient al Europei, ci la toate popoarele europene o dată cu obiceiul fumatului din ciubuc.

[97] < turc. fermenè „eine Weste mit breiten Goldtressen und Knöpfen". — Radloff, *op. cit.*, T. IV, p. 1924; „gilet court orné avec de la soutache", „habit soutaché". — Youssouf, *op. cit.*, T. I; „kurze mit Schnüren verzierte Stoffjacke mit Aermeln, als Winterkleid mit Pelz gefütert" — H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, Bucureşti, 1906; cf. şi Şăineanu, *op. cit.*, T. II, p. 169—170; Löbel, *op. cit.*, p. 43. Radloff şi Youssouf numesc această haină, vestă, desigur fiindcă ea avînd mînecile scurte şi foarte largi, pare ca şi cum nici nu le-ar avea, deci ca şi vesta.

[98] < turc. arab. zîbùn, zebùn: „eine Weste mit kurzen Aermeln (Kleidungsstück der Anatolier)" — Radloff, *op. cit.*, T. IV, p. 907; cf. şi Löbel, *op. cit.*, p. 99; pentru multiplele semnificaţii ale acestui cuvînt la români şi pentru aspectele sale fonetice cf. L. Şăineanu, *op. cit.*, T. II, p. 379—380. Cuvîntul e cunoscut şi slavilor meridionali. (Cf. Miklosich, *Türkische Elemente...*, II, p. 86).

[99] < turc. yapenğàk şi yapunğà = „caparaçon", „housse", „couverture de cheval pour le protéger de la pluie". (Cf. Youssouf, *op. cit.*, T. II, p. 1254.) Însă înseamnă şi manta mare fără mâneci şi cu glugă, pentru ploaie: „Mantel mit Kapuze aus Bauerntuch, wird von Viehhändlern, Kutschern...getragen". (Cf. Tiktin, *op. cit.*; cf. şi Löbel, *op. cit.* p. 56.) La români cuvîntul e cunoscut cu ambele sale sensuri: de manta şi de pătură pentru cai. (Cf. Şăineanu, *op. cit.*, T. II, p. 227—228.) La turci, ipingeaua era cunoscută chiar ca *haină militară*; *ea făcea parte din echipamentul de iarnă al ienicerilor.* (Cf. Şăineanu, *ibid.*), ceea ce concordă perfect cu datele din balada populară românească. Cercul de răspîndire al cuvîntului întrece cu mult hotarele Peninsulei Balcanice — unde toate popoarele fără excepţie îl au — îl aflăm şi la slavii orientali şi nordici.

Scanned with CamScanner

cultă ca o achiziție modernă, a romantismului; de fapt însă, cît de vechi și de natural este acest procedeu realist în tehnica poeziei, se vede tocmai din utilizarea lui în acest cîntec popular din preajma anul 1500. Iată dar că, atît în ce privește fondul precum și în ce privește forma de expresie, balada noastră e construită pe o destul de solidă temelie realistă.

CAP. IV. *CONTAMINAREA ELEMENTULUI REALIST CU CEL FANTASTIC*

Acum, după ce cunoaștem cele două tipuri de motive — realiste și fantastice — care ocupă ambele un loc tot atît de important în baladă, se pune în chip logic problema:

— Cum și în ce împrejurări genetice s-au putut întrețese elemente așa de deosebite unele de altele?

O creațiune epică avea nevoie de un puternic element dinamic, însă așa cum se prezenta tema realistă de la origine, acest element era destul de redus. Era vorba, în realitate, despre o expediție turcească, pe care un pașă a condus-o în contra polonilor; dar s-a întîmplat — precum mărturisesc toți cronicarii citați — că în Polonia nu s-a găsit nici o armată care să se împotrivească năvălitorilor. Aceștia totuși au fost învinși de asprimea iernii, fără să lupte.

Dacă povestirea ar fi rămas în stadiul acesta, elementul epico-eroic al baladei ar fi fost aproape inexistent: tragedia oștirii turcești care e zdrobită, dar care cu toate acestea stă complet pasivă, neavînd în fața ei nici un rival, se pretează mai curînd la lirism. Poporul însă a fost ispitit să cînte evenimentul sub forma luptei, ceea ce avea să dea acțiunii mai mult dramatism și vigoare. Și nu era prea complicat ca să se poată ajunge la aceasta. În adevăr, ținîndu-ne strict de realitatea istorică, observăm că la origine există un fel de război, există de asemenea și un deznodămînt firesc oricărui război: înfrîngerea unei armate. Numai că ciudățenia acestui război stă în faptul că n-avem decît o singură oaste care merge la luptă, un singur protagonist. Al doilea lipsește.

Tocmai aici își are fantazia rolul său însemnat, fiindcă vine să completeze această lipsă. Completarea, ea nu o face însă pe baza unei invențiuni libere și nici îndepărtîndu-se de realitatea de fapt, ci tocmai sprijinindu-se pe un motiv realist: oastea, pierind de ger și de viscole grele, poetul popular a personificat aceste forțe ale naturii în figura supranaturală a Crivățului. El a creat cu chipul acesta al doilea protagonist care să stea în fața lui Marcoș-

Scanned with CamScanner

Pașa al turcilor, umplînd astfel golul pe care-l oferea tema realistă, din punct de vedere al nevoilor baladei populare eroice.

Odată fixați protagoniștii, se dă lupta, care ne apare cu totul bizară în felul ei, fiindcă nu are loc ca în războaiele obișnuite, unde eroii își încearcă puterea cu armele și tăria brațelor, unde se vede sînge, se aude zăngănit de săbii . . . Nimic din toate acestea, doar unele forme ale războiului de tipul realist s-au mai păstrat. Și totuși lupta nu e mai puțin cumplită. Cel care dă loviturile fatale e Crivățul, cu mijloacele lui aproape nevăzute. Marcoș Pașa cu oastea sa nu poate face altceva decît să încerce pe toate căile să se apere. Lupta aceasta are mai multe faze, pe care poetul popular cu un deosebit simț artistic le așază în gradație ascendentă: la cel dintîi atac al Crivățului, pașa crede că se poate opune poruncind ostașilor să facă focuri din lemnele sulițelor și ale altor soiuri de arme, precum și ale șeilor, însă e în zadar. Crivățul le suflă focurile în slava cerului. Apoi, pașa poruncește să taie caii pentru ca soldații să se ascundă în pîntecele lor spre a scăpa de furia dușmanului atît de temut și de acolo să tragă cu tunurile asupra lui. Dar nici de data aceasta n-au mai mult succes. Crivățul dădu atunci un atac așa de grozav încît pătrunde pînă în coșurile cailor omorîndu-i pe toți cu suflarea lui înghețată. În fine rămînînd viu numai pașa, lupta are loc între acești doi eroi. Generalul turc, cu toată semeția lui, nu se poate apăra și e învins de Crivăț, fiind prefăcut într-un sloi de gheață, fapt care constituie deznodămîntul cîntecului bătrînesc.

Precum se vede din acestea, *elementul fantastic supranatural vine să adauge eroilor și cadrului epic al baladei o măreție legendară pe care tema realistă pură nu putea s-o aibă.*

Suprapunerea elementului fantastic peste cel realist s-a făcut pe nesimțite și în așa chip că n-a avut ca rezultat exterminarea acestuia din urmă, ci numai o transfigurare a lui. Aproape nu există motiv fantastic în acțiunea baladei și în figurile eroilor, care să nu aibă un substrat real. Fantazia n-a făcut decît să amplifice prin hiperbolizare diferite motive și să dea strălucire de basm temei realiste pe care se sprijină cîntecul bătrînesc.

Încă de cînd tema baladei circula sub forma ei inițială de tradiție în proză de tipul realist, elementul fantastic pătrunsese din abundență în povestire.

Așa de exemplu, numărul ostașilor turci a fost cu mult amplificat de fantazia populară. Armata turcească ce a luat parte la expediția în Polonia pare a nu fi avut mai mult de 40.000 de călăreți,

Scanned with CamScanner

după mărturia lui Komorowski [100], cronicar contemporan cu evenimentul, ca și după afirmațiile cronicarilor turci [101]. Toți ceilalți cronicari dau un număr aproape îndoit. Astfel cele mai importante dintre cronicile polone ne spun că oastea turcească număra 70.000 de ostași [102], la fel și letopisețul rutenesc [103].

Numărul cel mai mare ni-l dă Tubero. El povestește că erau aproape 80.000 de turci [104], în timp ce cai ar fi fost de două ori mai mulți decît oameni, fiindcă, după el, fiecare soldat ducea cu sine în expediție doi cai [105]. În consecință, dezastrul armatei turcești, socotit după cronici, prezintă proporții hiperbolice: în totul ar fi pierit 60.000 turci, dintre care 40.000 numai din cauza gerului; iar în patria lor nu s-ar fi întors decît 10.000. Se înțelege, la un asemenea număr de oameni, trebuie să adăugăm o pierdere aproximativ egală de cai. După socoteala lui Tubero însă cai au pierit mai mult decît 100.000 [106]. Balada populară românească merge cu exagerarea și mai departe încă. Povestind despre armata adunată de pașă ca să meargă la război, ea întrebuințează o frumoasă hiperbolă — cunoscută în special basmelor — spre a arăta o mulțime nesfîrșit de mare:

...Să scula, s-arădică,
Multă oaste mi-adună,
Cîtă frunza și iarba [107]..

sau în altă variantă:

...La puțul Crivățului
Nimerit-a, poposit-a,
Vezi Marcoș, pașă bătrîn...
Cu oștire cîtă frunză, cîtă iarbă,
Cu Crivăț ca să se bată... [108]

---

[100] Johannis de Komorowo, *Tractatus cronice fratrum minorum obsecuancie*, Herausgeg. von Heinrich Zeissberg, Wien, 1873, p. 125.

[101] J. V. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*, I, p. 645.

[102] *Kroniki Bernarda Wapowskiego z Radochoniec*, Ediția Dr. J. Szujszki. Krakow, 1874, T. II, p. 35; *Kronika Marcina Bielskiego*, Ediția Kazimierz Turowski, Sanok, 1856, T. II, p. 904; Marcina Kromera, *O sprawach, dziejach, y wszystkich inszyich potocznościach koronnych polskich*: ksiąg XXX. W Krakowie 1611, p. 582.

[103] *Ex annalibus ruthenicis (Hustinskaja lietopiś)*, în *Scriptores rerum polonicarum*, Cracovia, 1874, T. II, p. 305.

[104] *Ludovici Tuberonis dalmatae abbatis... commentariorum...*, Francofurti, 1603, p. 154.

[105] Id., *ibid.*

[106] *Ibid.*

[107] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 275.

[108] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, 104, 105.

Scanned with CamScanner

E un fenomen foarte natural ca poporul, sub sentimentul groazei de dușman, să mărească pînă la asemenea proporții numărul turcilor.

Un element fantastic de domeniul miraculosului — pe care l-am relevat aiurea — găsim la cronicarii poloni în omenul de rău augur prevestitor al expediției turcești, anume nașterea monstrului sub chip de viței de către evreica din mahalaua Kazimierz a Cracoviei [109].

În fine, chiar motivul comun cronicilor polone și baladei românești: adăpostirea turcilor în pintecele cailor spintecați, cu toată verosimilitatea lui, are în el ceva așa de extraordinar, încît pare a fi mai mult un produs al fantaziei populare.

Aceste date, cu exagerările și fantasticul din ele, ne sunt suficiente spre a putea constata că între cronici și tradiția populară a fost o strînsă legătură, anume înșiși cronicarii, în afară de unele informații culese în chip critic din surse mai obiective, au avut ca principal izvor tradiția orală a poporului.

Cu chipul acesta se explică și asemănările mari ce aflăm între cîntecul epic românesc și cronicile străine menționate: ele se datoresc numai faptului că *și balada ca și cronicile s-au inspirat din același izvor comun, tradiția populară*. Altă explicație nici nu poate fi, deoarece este evident că între cîntecul bătrînesc al românilor și cronicile relevate n-a existat absolut nici o legătură.

Aceasta apare și mai clar dacă luăm în considerație însuși evenimentul ce ne preocupă, în întregul său. El a fost văzut de către popor chiar de la început, în lumina unui miracol datorit unei intervenții supranaturale, ceea ce constatăm atît din cronici cît și din balada populară românească. Toți cronicarii poloni sînt de acord că dezastrul armatei turcești se datorește lui Dumnezeu, care a apărat astfel pe credincioși și a pedepsit pe păgîni. Numai Miechowski, spirit mai critic, nu spune aceasta cu toată convingerea, totuși și el ne povestește despre turci că „*vel deo*, vel eorum infortunio . . . periere“ [110]. Ceilalți însă accentuează acest lucru cu toată insistența. Astfel Komorowski spune: „. . . sed quia nullus erat qui se opponeret eis (Turcis) *deus omnipotens pro suis pugnavit*“.[111] Iar Wapowski, istorisind despre prădăciunile turcilor în Polonia, scrie: „. . . *et nisi divina affuisset clemencia*, que sperantes in se nunquam deserit, damna longe atrociora ac majora Turci

[109] Cf. partea I.
[110] Mathiae de Mechovia, *Chronica Polonorum*, p. CCCLIII.
[111] J. de Komorowo, *op. cit.*, p. 125.

Scanned with CamScanner

intulissent“ [112]. După el, gerul și zăpezile mari au fost trimise „din cer“. La sfîrșitul povestirii sale Wapowski spune iarăși: „*Accidit hec Turcis clades divino, ut creditum est permissu . .*“ [113]. Ba chiar, cronicarul crede că înșiși turcii s-au convins că a fost la mijloc o intervenție dumnezeiască în favoarea polonilor: „Cessit res haec barbaris in religionem existimantibus, *Polonam gentem celesti numini cordi esse*, nec esse propterea infestandam“ [114].

Bielski de asemenea povestește că turcii „n-ar fi încetat a pustii *dacă însuși Dumnezeu sfîntul nu i-ar fi oprit*“ [115], dînd geruri și troiene uriașe. După aceea, Kromer, relativ la expediția turcească, scrie: „. . . Numai că totuși *Dumnezeu milostivul din cer*, precum se credea, *îndurîndu-se de norodul său, i-a înfrînat sau mai degrabă i-a înfrînt și i-a zdrobit*, căci deodată un frig mare, aspru și un ger cumplit i-a lovit . . .“ [116]. Terminînd povestirea evenimentului, încheie Kromer astfel: „. . . Această faptă și-au socotit-o turcii înșiși drept păcat, înțelegînd ei *că chiar Dumnezeu e acela ce a luat obiceiul să apere poporul leșesc și rutenesc și să răzbune năpăstuirea ce li s-a adus*. Și așa, după aceea n-au mai îndrăznit așa de ușor să turbure cu război aceste popoare și să le pustiască“ [117].

În chip absolut identic, compilînd pe Kromer, se exprimă Sarnicki [118] și la fel cu Bielski, Stryjkowski [119]. Cronicarii următori continuă această tradiție sub vreuna din formele citate. De asemenea și letopisețul rutenesc privește evenimentul prin aceeași prismă mistico-religioasă, povestind că turcii ar mai fi pustiit încă mult „dacă însuși Dumnezeu nu i-ar fi alungat“ [120].

Tubero, între cauzele dezastrului turcesc amintește și pedeapsa dumnezeiască, deși nu o dă ca o explicație ce vine din partea sa, ci din partea turcilor: „Alli *Marconii impietatem merito a Deo mulctatam* affirmabant . .“ [121]. Iar mai departe, spune el, că la fel considerau și popoarele creștine înfrîngerea turcilor, punînd-o în legătură cu cruzimea sultanului Baiazid: „Nec deerant ex Christianis maxime, qui hanc Turcarum cladem in Bazethis transferunt crudelitatem . . [122].

---

[112] Wapowski, *op. cit.*, p. 35.
[113] Id., *ibid.*, p. 36.
[114] *Ibid.*
[115] Bielski, *op. cit.*, II, p. 904.
[116] Kromer, *op. cit.*, p. 582.
[117] Id., *ibid.*
[118] St. Sarnicki, *op. cit.*, p. 1189.
[119] M. Stryjkowski, *op. cit.*, II, p. 306.
[120] *Ex annalibus ruthenicis (hust. lietopiś)*, în *Script. rer. pol.*, II, p. 305.
[121] Tubero, *op. cit.*, p. 155.
[122] Id., *ibid.*

Scanned with CamScanner

E adevărat, printre cronicarii citați sînt unii care comentînd evenimentul în chestiune recurg adesea la explicațiuni de natură științifică, ce s-ar părea că pot avea de efect să ia vălul de miracol acestei întîmplări. Astfel chiar Wapowski, povestind despre gerul grozav și zăpada grea ce au căzut asupra turcilor, spune: „Et sunt Turci solo aprico nati, talibus frigoribus minime assueti“ [123]. Și apoi conchide, dînd ca rezultat al acestei cauze dezastrul turcesc: „Quo factum, ut . . . supra quadraginta hominum milia . . . perierint“ [124].

La fel și Cromer, care a fost, se pare, influențat de Wapowski, explică pieirea turcilor și a cailor lor tot prin inadaptabilitatea acestora la un climat așa de dur: „Et insolens id novumque hominibus illis pariter et jumentis, mitiore caelo natis et educatis, accidebat“ [125].

Iar Ludovic Tubero, între diferitele păreri pe care le enumeră asupra cauzelor dezastrului armatei turcești, o dă și pe următoarea: „Alii, scilicet qui res mortalium magis consilio quam fato regi censebant, imprudentiam praefecti accusabant, qui in regiones perpetuo fere frigore damnatas, alieno rebus gerendis tempore copias induxisset“ [126]. Ceea ce constituie o foarte obiectivă și judicioasă explicație.

Totuși, pentru acești cronicari — în special pentru primii doi — asemenea explicații nu exclud deloc amestecul divinității, așa că la ei, precum am văzut, rămîne la baza evenimentului miraculosul, care se împacă perfect cu acea atitudine critică în examinarea faptelor. Cum că acest element miraculos — credința într-o intervenție supranaturală — este ecou al tradiției populare în cronici, putem surprinde chiar în cronicarii citați în urmă. Astfel Wapowski, prezentînd evenimentul ca pe o minune dumnezeiască, spune: „*ut creditum est*“ [127], iar Cromer tot așa: „*sicut creditum est*“ [128].

De asemenea în Tubero glasul tradiției transpare în expresii ca acestea: „*Alii affirmabant*“ [129], „alii censebant“ [130].

Trecînd acum la balada populară românească, între variantele ei aflăm două care, precum am menționat aiurea, reprezintă

---

[123] Wapowski, *op. cit.*, p. 35.
[124] *Ibid.*, p. 35—36.
[125] Cromer, *De rebus Polonorum*, p. 444.
[126] Tubero, *op. cit.*, p. 155.
[127] Cf. mai sus, loc. cit.
[128] Cromer, *op. cit.*, p. 444.
[129] Cf. mai sus, loc. cit.
[130] Cf. mai sus.

Scanned with CamScanner

un aspect mai arhaic al cîntecului, fiind mai apropiate de forma sub care va fi circulat legenda în proză relativă la evenimentul nostru. În amîndouă variantele acestea — dintre care una e de la românii din regiunea Timocului, iar cealaltă din Banat —dezastrul turcesc este privit, întocmai ca și în cronicile citate, drept o minune dumnezeiască. Numai că ceea ce cronicarii ne-au spus în chip abstract, cîntecul ne povestește în forme concrete. De exemplu, Komorowski spunea: „. . . deus omnipotens pro suis pugnavit . . .“[131]; balada însă ni-l arată pe Dumnezeu chiar luptînd cu turcii.

Astfel, varianta bănățeană ne spune foarte clar că Salabeg împăratul a plecat cu turcii săi la război în contra cerului ca să „învingă pe Dumnezeu“ [132]. Dar oastea turcească este răpusă de Dumnezeu. El *se slujește de vînt și de ger* spre a o îngheța. La urmă, Dumnezeu îl pedepsește și pe Salabeg înecîndu-l în mare *cu ajutorul viforului*, care-i răstoarnă luntrea [133].

Cam la fel și varianta de la românii timoceni ne povestește cum Dumnezeu, coborîndu-se pe pămînt iese în întîmpinarea turcilor pe care îi atacă greu și-i nimicește cu ajutorul crivățului și al gerului. Din toată oastea îl lasă viu numai pe pașă, care-și plînge armata pierdută și se blestemă de deznădejde:

. . .Cel Colceag pașă bătrîn. . .
Pin oștire se plimba,
Lăcrămioare-l podidea,
Începea, Doamne, de-a plîngea
Și-așa din gură zicea:
— Fie cîne pe pămînt,
Cîn' s-o bate turc cu turc,
Și cu geru, crivățu
Puterea lui Dumnezeu! [134]

De aici a fost ușor apoi să se personifice și aceste „puteri ale lui Dumnezeu“ — cum li se spune în cîntec gerului și crivățului — în special Crivățul, care are un contur mai precis în imaginația poporului. El a fost lăsat tot sub ordinele lui Dumnezeu care își execută voința lui pe pămînt prin Crivăț punîndu-l să lupte cu turcii. Într-o variantă munteană, pașa chiar îl numește pe Crivăț „om dumnezeiesc“ [135]. Astfel, în multe variante, Dumnezeu și Crivățul apar împreună între eroii baladei. Însă, ca personaj epic Dumnezeu trece pe planul al doilea, lăsînd rolul activ de

---

[131] Cf. mai sus, loc cit.
[132] At. M. Marienescu, *op. cit.*, p. 75.
[133] Id. *ibid.*, p. 79.
[134] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 277.
[135] Varianta V. Brătulescu (inedită).

Scanned with CamScanner

luptător direct, Crivăţului. Iată cum îl autorizează Dumnezeu pe Crivăţ să se războiască cu paşa, într-o variantă din Vrancea:

— Dacă i-ĭ vorba pĭ-aşà
Du-ti cu puterea mea
Numa ş'eĭ vrea ăĭ lăsà!...[136]

În variantele din Muntenia şi Dobrogea, Crivăţ, văzînd c-a venit Marcoş Paşa cu turcii, merge în acelaşi chip la Dumnezeu şi după ce-i povesteşte despre năvălirea duşmanului asupra sa, îi cere ajutoare împotriva lui, ceea ce Dumnezeu îi acordă:

...La Dumnezeu că zbura,
De departe-ngenunchia,
De-aproape că cuvînta:
— Să vezi, Doamne, şi s-asculţi!
Că la mine nimerit-a, poposit-a,
Tot Marcoş, paşă bătrîn,
Cu bărbuţa pîn-la brîu!
Cu oştire cîtă frunză cîtă iarbă,
Cu mine ca să se bată!
Şi mă rog, Doamne, de tine
Ca să mi te-nduri de mine,
Şi-mi dă trei zile din Undrea,
Trei din Călindar
Şi cu trei din Făurar
C-astea-mi poartă vremuri tari!
Dumnezeu rugăciunea-i asculta
Şi cîte trei zile că-i da.
Crivăţ îndărăt că se-ntorcea,
Şi în puţ iar că intra,
Apoi la bătaie s-apuca...[137].

Prin urmare, indirect, tot Dumnezeu se luptă cu turcii şi-i înfrînge. Avem însă şi variante unde figura lui Dumnezeu dispare, fiind complet înlocuită de Crivăţ. Totuşi, chiar în unele ca acestea, aflăm anumite indicii că la origine Dumnezeu a figurat ca personaj în baladă, în special Crivăţ se resimte de influenţe primite de la el. Am remarcat cu prilejul reconstituirii portretului mitologic al Crivăţului după baladă, că el poartă haină lungă pînă în pămînt întocmai ca şi Dumnezeu, de la care a împrumutat-o. Apoi, într-o variantă din Vrancea, unde Dumnezeu lipseşte, Crivăţul este numit pretutindeni „Sfîntul Crivăţ“:

— Alęo, sfinti Criviţî...[138]

sau:

Sfîntu Criviţ şi-ń făşja?[139]
Pi-o nari di żer sufla...

---

[136] Varianta P. Caraman, *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 65. [şi în ediţia de faţă].

[137] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 1228—1229; *Arhiva Dobrogei*, I, 104—105.

[138] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 221, 222, 223, 224.

[139] Id., *ibid.*, p. 223.

Scanned with CamScanner

Aici avem a face cu un atribut tot de împrumut, din timpul cînd ambele personaje supranaturale — Crivățul și Dumnezeu — coexistau în baladă. Nu-i vorbă, aici trebuie să ținem seamă și de confuzia ce a avut loc în transmiterea orală de la un individ la altul, între „sfîntu“ și „vîntu“, pe baza marii asemănări fonetice dintre aceste două cuvinte. Există o variantă a cîntecului unde cuvîntul „vîntu“ este nedespărțit de „Crivăț“ [140]. Dar această confuzie s-a menținut, avînd ca rezultat fixarea epitetului „sfînt“ pe lîngă Crivăț, tocmai datorită faptului că o asemenea calificare se potrivea pentru personajul respectiv. Ea era în conformitate cu concepția populară, deoarece Crivățul acționează în baladă ca un subaltern al lui Dumnezeu, deci ca un sfînt, chiar dacă în baladă Dumnezeu nu mai figurează deloc, ca în citata variantă.

Variantele în care Dumnezeu lipsește ca personaj par a reprezenta aspectul ultim din cele 3 pe care le semnalăm în evoluția temei cîntecului bătrînesc:

1. Dumnezeu + Crivățul, forță naturală — subordonată.
2. Dumnezeu + Crivățul, personaj supranatural —subordonat.
3. Crivățul singur, personaj supranatural — independent.

Din cele mai sus relatate, se vede cît de perfect consună balada românească cu povestirile cronicarilor fiind și una și celelalte bazate pe aceeași tradiție populară din care cîntecul bătrînesc a cules totul, iar cronicile mare parte din datele lor.

Dar mai reiese încă ceva foarte important pentru geneza baladei populare: prin ajutorul cronicarilor — în special al celor contemporani cu evenimentul — am stabilit și mai bine aspectul inițial al tradiției orale care se oglindește așa de puternic în scrisul lor. Și astfel am constatat că chiar de la întîmplarea dezastrului turcesc s-au strecurat în tradiția aceasta numeroase motive izvorîte din fantazia populară. Ba mai mult încă, am văzut că însuși evenimentul a fost conceput sub o înfățișare fantastică, date fiind împrejurările extraordinare — de natură a stimula imaginația poporului — în care s-a petrecut evenimentul.

Se-nțelege de la sine cît de mult a înlesnit acest fapt continuarea procesului de infiltrare a elementului fantastic și miraculos în legenda despre dezastruoasa expediție turcească, iar puțin mai tîrziu și în cîntecul rezultat din acea legendă. Afluența în stil mare a acestui element începe mai ales din momentul cînd s-au stabilit unele puncte de contact — pe baza asociațiilor de imagini între tema cîntecului epic în chestiune și anumite basme sau legende,

[140] Varianta P. Caraman.

ori unele superstiții în care, printre personajele supranaturale figurau Crivățul și Gerul.

Poporul, ca de obicei, a închegat astfel un produs nou din motive deja existente aiurea în alte creațiuni ale sale. Niciodată — chiar cînd e vorba de cele mai talentate individualități creatoare ale sale — el nu plăsmuiește nimic pe de-a-ntregul, ci aflăm întotdeauna o linie de continuitate cu ceea ce a fost. O creațiune folclorică nouă constă în general dintr-o combinație nouă de motive de mult cunoscute sau, și mai simplu, din unele adăugări sau refaceri ale unui produs mai vechi ori din unele adaptări la împrejurări actuale, firește, aceste operațiuni avînd loc în legătură cu anumite motive luate din viața reală, care îndeplinesc rolul de stimul în creațiune.

La fel s-a întîmplat și cu nașterea baladei populare românești despre pieirea armatei turcești de ger.

Evenimentul istoric petrecut în Polonia, impresionînd profund pe popor, i-a pus în mișcare imaginația și pe baza tradiției orale realiste s-a născut legenda poetică, ce s-a împrăștiat în numeroase variante. Această legendă repercutîndu-se în sufletul unui ins anonim de talent, a dat loc fenomenului, numit banal, al inspirației, datorită căruia s-a produs la el — mult mai intens și mai armonic ca la oricare alții, — coeziunea motivelor fantastice ca cele relatate, în jurul temei istorice contemporane. Astfel, în cadrele unei combinațiuni noui, din motive deja cunoscute colectivității populare — în special din basme — s-a născut o nouă creațiune folclorică sub formă de cîntec epic, care plăcînd și fiind de actualitate, prin aceea că evenimentul real stăpînea cu emoții încă puternice sufletele, a fost selectat de gustul poporului și răspîndirea lui s-a făcut cu uimitoare repeziciune. Acel eveniment însă n-a avut decît rolul unui mic cristal, care, pe bază de analogie, a atras în jurul său, din diferite domenii folclorice, elementele necesare pentru o nouă realizare poetică.

CAP. V. *SEMNIFICAȚIA ETICĂ A BALADEI ȘI ATITUDINEA POETULUI POPULAR FAȚĂ DE PERSONAJE*

Am stabilit în capitolul anterior — prin ajutorul cronicilor — că tradiția orală a poporului chiar de la început a privit dezastrul armatei turcești ca pe un miracol, și anume, trebuie să specificăm, a văzut în el manifestarea dreptății divine. Dumnezeu intervine spre a apăra popoarele încălcate și prădate, adică în primul rînd

Scanned with CamScanner

pe poloni și ruteni, și spre a pedepsi pe prădalnici, adică pe turci. Această atitudine o au aproape toți cronicarii; prin ei nu vorbește decît tradiția populară din care în bună parte s-au inspirat. Dar aceeași tradiție orală, din care a luat naștere și cîntecul bătrînesc, a împrumutat acestuia o dată cu subiectul și semnificația lui etică, deși modificările ce au survenit în tema de tipul realist de la origine au șters noțiunea de loc și au suprimat unele personaje. Acțiunea baladei nu se mai petrece în Polonia, ci undeva foarte departe, într-un ținut necunoscut din țara Crivățului. Expediția turcilor de asemenea nu mai are loc împotriva polonilor și rutenilor, ci în contra Crivățului însuși, care în cîntec se substituie popoarelor atacate de turci. Deci ar fi de așteptat ca sub o astfel de înfățișare cîntecul bătrînesc să nu mai prezinte nimic din atitudinea inițială a poporului față de eveniment. Cu toate acestea, ea s-a păstrat foarte fidel, ceea ce se poate constata din felul cum poetul popular privește personajele: *simpatia lui toată merge înspre figura Crivățului, în timp ce pe Marcoș Pașa și pe ostașii turci îi urăște.*

Etica populară, care împarte întotdeauna pe eroi în buni și răi, face și aici aceeași distincție. În tradiția care a precedat nașterea cîntecului, iarna grea cu viscole și zăpadă a fost considerată ca o mîntuire trimisă de Dumnezeu pentru cei nedreptățiți. În baladă deci, unde Crivățul personifică iarna aspră, el are rolul unui mîntuitor. El apare aici ca un personaj providențial dirijat de însuși Dumnezeu cu care foarte adesea îl aflăm asociat în cîntec. Interesant pentru geneza cîntecului bătrînesc este faptul că acest sens etic, care a caracterizat legenda populară chiar de la formarea ei, a avut de efect anumite modificări în baladă, în special în figura Crivățului. Acest personaj supranatural luat din lumea basmelor și a unor vechi credințe populare și transplantat în baladă, nu mai rămîne exact același ca în locul lui de origine, ci, în afară de multe însușiri pe care le păstrează, capătă un aspect nou. Schimbările privesc îndeosebi portretul lui psihic.

Crivățul din basme este cunoscut în general ca un personaj rău și răufăcător; el preface pe Făt-Frumos în sloi de gheață sau face alte neajunsuri eroului favorit poporului. De aceea el inspiră, în basme, numai teamă și antipatie. În citatul basm aromânesc, Crivățul de asemenea e un erou răufăcător, iar în lupta ce are loc între dînsul și Austru el nu e leal, se slujește de viclenii, învingînd pe rivalul său prin înșelăciune. Toate acestea îl fac în ochii poporului antipatic, pe cînd personajul simpatizat este tocmai Austrul. Și în adevăr, structura etică a basmului nici nu permite altfel: Crivățul personifică forța destructivă spre deosebire de Austru sau

Scanned with CamScanner

de Vîntul de primăvară care personifică forţele binefăcătoare ale naturii.

În balada populară însă dimpotrivă, Crivăţul apare ca un personaj binefăcător şi drept, iar în războiul cu turcii luptă deschis, nu recurge la nici un vicleşug. De aceea el e privit de popor prin prisma celei mai largi simpatii.

Această transformare a personajului de basm în epica mai realistă a cîntecului bătrînesc este reflexul împrejurărilor reale istorice pe care le cîntă balada. Nu e vorba aici despre pieirea unor oameni necăjiţi sau a unei armate care îşi căuta paşnică de drumul ei fără să facă nimănui nici un rău, spre a se putea păstra caracterul originar al Crivăţului, aşa cum îl cunosc basmele, ci de armata păgînească a turcilor, duşmanii înverşunaţi ai creştinilor — care au năvălit asupra acestora ca să prade, să robească şi să omoare. De aceea însuşirile distrugătoare ale Crivăţului devin acum calităţi providenţiale menite a salva pe moldoveni, poloni, ruteni, adică pe creştinii prin a căror ţară avea loc pustiitoarea expediţie. Dezastrul armatei turceşti înseamnă mîntuirea şi fericirea pentru aceştia.

Prin urmare, în această creaţie folclorică, portretul sufletesc al Crivăţului din basme nu mai corespundea. Era nevoie de anumite adaptări la noua situaţie în care fusese pus. Astfel, din răufăcător el devine binefăcător, din neîndurător, milostiv şi bun, chiar faţă de Marcoş Paşa şi turci, rivalii săi, căci în unele variante ale cîntecului bătrînesc, cînd paşa învins şi umilit cere iertare Crivăţului, acesta îl iartă, ba încă îi scapă şi oastea de la moarte.

Apoi din arogant şi încrezut, cum e în basme, devine modest în baladă. Aşa, în basmul aromânesc, Crivăţul este provocatorul la lupta de întrecere, iar despre mîndria lui ni se vorbeşte în cîteva locuri, de exemplu după ce cele două vînturi pun rămăşagul:

— Multu g'ine! strigă Seàvirle, *cu fuduleaţă* [141].

Iar epitetul care însoţeşte pe Crivăţ este „îngîmfatul", „fudulul":

„Cîtră seară z-duţe zurlul şi pirifanlu [142] di Seàvire la Notlu şi-l dzîţe cu fuduleaţă. . ". [143]

Acelaşi personaj însă arată o deosebită modestie în baladă; cînd vine Marcoş Paşa cu oaste multă asupra lui, Crivăţul îl întreabă:

---

[141] Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 170.

[142] < ngr. πεϱήφανος (< ὑπεϱήφανος) = mîndru, îngîmfat, măreţ, dispreţuitor, fudul.

[143] Pericle Papahagi, *op. cit.*, p. 171.

Scanned with CamScanner

— Bre Marcoşe dumneata,
Ce-ai venit la mine,
Cu oştire cîtă frunză, cîtă iarbă,
Pe mine ca să mă baţi?
Că nimic nu ţi-am stricat...[144]

Dar ceea ce e foarte curios şi destul de complicat pentru crearea personajelor baladei, e că Marcoş Paşa — care, precum am relatat în cadrul acţiunii de basm utilizat de cîntecul epic popular, ar înlocui pe unul din vînturi — corespunde, din punct de vedere al caracterului, Crivăţului din basmul aromânesc. Însuşirile rele ale acestuia sunt transmise asupra personajului antipatic, care e paşa. Un caracter izbitor al lui Marcoş Paşa este îngîmfarea lui fără margini, care se manifestă în felurite chipuri: lauda cu victoriile sale nenumărate, siguranţa prea mare de sine şi de ai săi, chiar însăşi expediţia lui care nu are altă pricină la bază decît ambiţioasa înfumurare de a mai repurta o izbîndă. Apoi tot paşa este în baladă, ca şi Crivăţul în basmul aromân, provocatorul. Cu chipul acesta poetul popular a purificat de tot ceea ce era rău figura Crivăţului, lăsîndu-i numai însuşirile pozitive, pe cînd dimpotrivă, în ce priveşte figura Paşei a căutat să-i pună în lumină exclusiv însuşirile negative, împrumutînd şi de aiurea chiar spre a i le adăuga.

Atitudinea poetului popular faţă de personaje este şi aici — ca întotdeauna în producţiile folclorice şi în special în epica realistă a baladei — foarte părtinitoare: pe unele le iubeşte mult, pe altele le urăşte fără măsură. Şi, se înţelege, cînd e vorba despre personaje istorice, nu vom căuta din acest punct de vedere informaţii obiective în poezia populară.

În cîntecul bătrînesc în chestiune, observăm din partea poporului un fel de atitudine patriotică. Nu-i vorba aici de manifestarea unui patriotism de natură etnică sau politică, acesta în literatura populară aproape nu există, ci a unui soi de patriotism mai primitiv, deşi mai larg totodată, fiindcă se întinde asupra unui grup de popoare. Este aceasta o atitudine patriotică de natură religioasă, care separă lumea din baladă în două: de o parte păgînii — care conform eticii populare corespund celor răi — reprezentaţi prin oastea turcilor în frunte cu Marcoş Paşa, iar pe de alta creştinii — care corespund celor buni — reprezentaţi prin Dumnezeu şi Crivăţ. Acesta din urmă, deşi la origine personaj mitologic, nu numai că în cînteo devine creştin, dar precum am văzut, el este numit chiar „Sfîntul Crivăţ". În legenda de tipul realist care a precedat cîntecul bătrînesc, ca şi în cronici, figurau

[144] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104.

în tabăra creștină popoarele încălcate de turci și numai apoi, în baladă, ștergîndu-se anumite date reale, li s-a substituit Crivățul. Iată dar ceea ce explică și mai mult pentru ce întreaga simpatie a poporului se concentrează asupra Crivățului (și, firește, și asupra lui Dumnezeu, unde apare ca personaj), în timp ce toată antipatia lui se-ndreaptă asupra turcilor. În concordanță cu această atitudine patriotico-religioasă, au fost atrase în cursul acțiunii cîntecului anumite motive caracteristice — răsunet al raporturilor de dușmănie pe tărîmul credinței. Așa de exemplu într-o variantă din Muntenia, ni se povestește un amănunt pe care nu-l aflăm aiurea. Ostașii turci întrebîndu-l pe pașă cum îi sfătuiește să mai lupte cu Gerul și Crivățul, el le poruncește să intre-n bisericile creștine și să dărîme strănile ca să facă focuri din ele:

...În biserică să intrați,
Strănile să le tăiați,
Foc mare să-mi aţîţaţi...[145]

Soldații nu au întîrziat de a executa porunca pașei:

Dar voinicii ce-mi făcea?
În biserică-mi intra
Strănile-mi tăia.
Focuri mi-aţîţa,
La mîini se-ncălzia...[146]

Acest sacrilegiu pus pe seama turcilor — și, foarte probabil inspirat din împrejurări reale rămase-n amintirea poporului sub formă de legendă în proză — vine să întărească și mai mult, în cîntec, atitudinea pe care am relevat-o.

În același timp, motivul în chestiune ne lasă să înțelegem ce rol important a jucat la determinarea și fixarea ei diferența de religii.

În consecință, deznodămîntul baladei de asemenea va oglindi fidel aceeași concepție etică, filtrată prin prisma religioasă: poetul popular repartizează răsplata victoriei pentru Crivăț, iar pentru turci catastrofa. Finalul cîntecului nostru bătrînesc este optimist prin excelență, ceea ce constituie încă o asemănare a lui cu basmele. Acest optimism merge uneori departe, pînă la înlăturarea completă a catastrofei din deznodămîntul baladei. Așa se-ntîmplă în variantele unde Marcoș Pașa obține iertarea de la Crivăț, iar armata lui este dezgheţată sau chiar înviată. Un asemenea deznodămînt pe care, cu un barbarism, l-am putea numi hiperoptimist, este de esență pur creștină. Deși conceput în chip foarte logic cu carac-

[145] C. N. Mateescu, *op. cit.*, p. 108.
[146] Id., *ibid.*

Scanned with CamScanner

terul Crivățului, care a fost dus de simpatia populară la o așa desăvîrșire etică, el trebuie considerat drept o apariție tîrzie, cînd legătura cu evenimentul real de la origine a fost cu totul uitată. Altminteri, poporul, în necesitatea de a da o satisfacție deplină sentimentului său de echitate, nu s-ar fi arătat deloc dispus să grațieze pe turci. Dealtfel nu posedăm decît două variante care reprezintă acest stadiu etic înaintat, unde Crivățul manifestă atîta cavalerism față de rivalul său. Una este varianta Tocilescu, repetată și în *Arhiva Dobrogei*, în finalul căreia ni se povestește că pașa, văzîndu-se învins, își adună ostașii și merge cu ei înaintea Crivățului, cerîndu-i iertare:

Crivăț atunci îi iertà — Burfele că le usca.
Un soare cald că le da, — Ei înapoi se-ntorcea...[147]
Pe toți că mi-i desgheța,

Iar alta e varianta Densusianu, unde Marcu Pașa, după ce-și pierde toată oastea — fiind ucisă de Crivăț — merge de asemenea la el să-l roage de iertare, și atunci:

...Crivăț se milostivea — Peste oaste arunca,
De mari rugi ce-i făcea, — Mai frumoasă se făcea...[148]
Apă vie că îi da,

Toate celelalte variante, în deznodămintele lor, ne oferă sancționarea de tipul etico-realist: a răului ca și a binelui. Cele patru variante moldovene din Vrancea, două muntene și cea bănățeană, sfîrșesc toate cu catastrofa: soldații turci și generalul lor pier, însă mai întîi oastea și în urmă pașa, care îndură astfel privelișteа dezastrului[149]. În varianta din Serbia, de asemenea întreaga armată este nimicită, numai că nu ni se precizează dacă și Pașa a fost ucis; însă îl vedem plîngînd pierderea oastei și blestemîndu-se[150]. În fine, în varianta munteană din Muscel, deși finalul e

---

[147] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, partea II, p. 1229; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 106.

[148] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 143.

[149] Cf. cele 3 variante din culegerea lui Diaconu și varianta Caraman, *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 65 [și în ediția de față]; cf. și varianta C. N. Mateescu, *op. cit.*, p. 110; varianta V. Brătulescu inedită, și varianta Marienescu, *op. cit.*, II, p. 79.

[150] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 277.

Scanned with CamScanner

falsificat, fiind în întregime inventat de culegător [151], se pare că și aici armata turcească a pierit. Variantele ce prezintă astfel de deznodăminte le considerăm ca fiind mai vechi. Între aceste variante sînt unele al căror final ne indică o etapă de tranziție către cele cu deznodămîntul de tipul mai avansat, anume acele în care pașa cere la fel iertare de la Crivăț însă n-o obține nici pentru oastea lui, nici pentru el. Crivățul se arată, în acestea, neînduplecat: pe Marcoș Pașa îl preface cu mînie în sloi de gheață tocmai în clipa cînd îl roagă să-l ierte sărutîndu-i mîna sau toiagul [152], iar aiurea îl mustră bine și după aceea îl omoară [153]. Aici, se vede clar, ne aflăm foarte aproape de stadiul realist primar al baladei, dacă nu chiar în el, căci de fapt în asemenea cazuri comandantul oștirii turcești este mult mai aspru tratat de rivalul său nu numai decît în variantele Tocilescu-Densusianu, dar și decît în varianta Caraman, unde Crivățul preface în sloi de gheață pe pașă nu în timp ce acesta vine smerit să-i ceară îndurare, ci pe cînd el cu aceeași provocătoare semeție, caracteristică lui, vine să-i spuie că nu-i pasă dacă l-a bătut și i-a nimicit oastea, fiindcă lupta avînd loc noaptea, nu l-a văzut nimeni că a fost biruit de Crivăț [154].

Dacă între tipul de deznodămînt: *iertarea neobținută* și tipul: *iertarea obținută* depărtarea este din punct de vedere etic destul de mare, totuși, din punct de vedere al formei tematice, avem un element comun care a favorizat tranziția: și-ntr-o parte și-ntr-alta,

---

[151] Ultimele 19 versuri ale baladei sînt, evident, fabricate de C. Rădulescu-Codin, care avînd nevoie să dea un deznodămînt cîntecului — probabil că-l va fi auzit în stare lacunară sau poate așa cum l-a auzit nu-i va fi plăcut! — i l-a plăsmuit el pe de-a-ntregul. Aceasta se poate vedea lesne atît din versurile nepopulare — n-au popular decît ritmul — cît și din cuprinsul lor. De aceea eliminăm acest deznodămînt din cercetarea noastră. Restul baladei însă, afară de unele versuri izolate care pot fi puse la îndoială, îl socotim autentic popular, așa că l-am utilizat.

[152] Cf. variantele I. Diaconu, nr. 1 și nr. 3, *op. cit.*, p. 224, 227. De asemenea mai sus menționata variantă fragmentară din Vrancea, are același deznodămînt:

— Hei Crivețe, Dumnîata
Ia dăruiești-ńi dreapta
Că dreapta ț-oiŭ sărutà.
Și cît oĭŭ hi ș-oĭu trăi
La războĭŭ n-oĭŭ mai ieșî!
Da cîn'dreapta ĭ-o-ntindè,
Budzîli cî-ĭ rămînè,
Sloĭu di ghiață sî făsè,
Lumea toată ńi-l vidè...
— Caraman, colecție inedită.

[153] I. Diaconu, *op. cit.*, varianta nr. 2, p. 225; cf. și varianta Mateescu, *op. cit.*, p. 110, care se deosebește prin aceea că în loc de Crivăț, îl judecă și-l ucide tăindu-i capul, chiar un ostaș de al lui, singurul care mai scăpase cu viață din toată armata turcească. Această formă de deznodămînt însă este dintre cele mai tîrziu apărute.

[154] *Anuarul Arhivei de Folclor* I, p. 65. [și în ediția de față].

Scanned with CamScanner

paşa biruit cere iertare învingătorului. Ca să se ajungă la tipul de deznodămînt din variantele Tocilescu-Densusianu, rămînea să se efectueze schimbarea numai în atitudinea Crivăţului faţă de rivalul învins, schimbare care nu s-a putut realiza decît foarte tîrziu după evenimentul istoric, atunci cînd aversiunea poporului în contra turcilor s-a potolit prin uitarea durerilor vechi, sau dacă nu chiar aşa de tîrziu, în tot cazul aceasta a trebuit să se petreacă în puncte depărtate de centrul de expansiune al baladei, unde răsunetul întîmplării ce formează subiectul cîntecului fusese foarte slab.

Totuşi, în aceste deznodăminte, indiferent de deosebirile dintre ele, aflăm aceeaşi linie etică unitară, caracteristică tuturor variantelor baladei: *răsplata celor buni şi pedepsirea celor răi*, căci chiar în cele în care catastrofa e înlăturată — prin aceea că Crivăţul, după idealul etic creştin, îşi iartă rivalii, ba chiar le face şi bine — şi acolo cei răi, în cazul nostru păgînii, au fost de asemenea pedepsiţi prin faptul că au fost înfrînţi în luptă şi umiliţi înaintea duşmanului lor.

CAP. VI. *ADAPTAREA BALADEI LA ÎMPREJURĂRI SPECIALE*

Produsul folcloric, mai ales cînd trăieşte intens în sufletul colectivităţii, nu cunoaşte decît o fixitate cu totul relativă. Circulaţia orală punînd stăpînire pe el, îl poartă în voie în cele mai depărtate puncte din spaţiu, astfel că îl plasează în situaţii şi circumstanţe ce diferă de la un ţinut la altul, de la o localitate la alta şi chiar de la un ins la altul în aceeaşi localitate. Aşa ia naştere infinitul număr de variante, care, prin partea lor necomună, reprezintă tot atîtea individualităţi regionale cu sau fără talent, ori cu talent mai mare sau mai modest, tot atîtea concepţii estetice, tot atîtea chipuri de a privi viaţa şi lumea prin prisma subiectului acelui produs. Creaţiunea folclorică apare întrucîtva sub chipul unei ape curgătoare care tinde să se adapteze formelor de teren pe unde şi-a trasat matca şi să reflecteze în oglinda valurilor sale peizajele ce străbate, ba încă, părăsindu-şi pe cale mare parte din elementele ei proprii, primeşte altele nouă, condiţionate de felul vegetaţiei şi al pămîntului pe unde trece, deşi manifestă simultan şi o puternică tendinţă conservatoare pentru ceea ce poartă cu sine de la izvor.

Scanned with CamScanner

Asemenea modificări ce survin în creațiunea folclorică datorită circulației orale — deși ele sînt așa de diferite, avînd la bază variate și multiple cauze — le putem numi cu o expresie generală: *adaptări la mediul folcloric.*

Această expresie, care sintetizează un întreg șir de cauze și pe care o propunem ca un fel de cheie explicativă pentru nașterea variantelor folclorice, deși e foarte cuprinzătoare, are totuși defectul că sugerează mai mult schimbări spațiale. Dar varianta folclorică înseamnă tot atît de mult schimbare în spațiu pe cît și în timp. Acești doi factori efectuează în produsul popular schimbări ce se împletesc în chip indisolubil. Însă noi nu întrebuințăm termenul „mediu folcloric" în sens geografic, ci în accepția sa etnografico-sociologică, referindu-ne la conținutul sufletesc, ale cărui fluctuații sînt condiționate deopotrivă de evoluție ca și de situația geografică. Deci în acest sens expresia noastră nu omite pe nici unul din cei doi factori generatori de schimbare.

Spre a ilustra chipul cum se realizează adaptările la mediul folcloric, luăm cîteva exemple mai distincte din cîntecul epic în chestiune. Iată mai întîi un exemplu, unde modificarea aplicată baladei într-un anumit mediu folcloric a fost provocată de mobile interne, aflătoare în însuși produsul popular: *armonia de construcție a temei cîntecului bătrînesc, conform cu concepția artistică a acelui mediu, a cerut schimbarea unor date istorice care au existat în tradiția orală realistă ce a precedat nașterea baladei.*

Din cronica lui Tubero, se vede clar că dacă turcii au pierit de ger, aceasta se datorește în primul rînd faptului că ei n-au fost echipați cu îmbrăcăminte de iarnă, ci de vară. Ei explică în chip foarte logic și cu toată aparența de obiectivitate motivul care i-a determinat să plece astfel:

„Turcae igitur dum Poloniam petunt, ad temporis incommoda, *vestis inopiam addunt. Nam quo essent in itinere expeditiores, veste tantum, qua per aestatem uti consueverunt sese muniverant, rati si eos forte severior hyems deprehendisset, spoliis hostium se a frigore defensuros*" [155].

Dar, continuă cronicarul, turcii au fost dezamăgiți, căci lucrurile s-au petrecut cu totul altfel de cum nădăjduiau ei, deoarece, precum am relatat, în Polonia, aflîndu-se despre venirea lor, au găsit totul pustiu și populația fugită, așa că n-au putut să se aprovizioneze de la dușmani nici cu hrană, nici cu îmbrăcăminte groasă pentru iarnă. Tubero, după care dezastrul armatei turcești a avut

[155] Lud. Tubero, *op. cit.*, p. 154.

Scanned with CamScanner

loc la Dunăre, după întoarcerea din Polonia, ne spune precis că vremea rea i-a surprins pe turci în vecinătatea acestui fluviu aproape goi, din care cauză pieirea lor a fost inevitabilă:

„Regressi enim *pene seminudi* e Polonia circa Istrum . . . adeo atroci vexati sunt tempestate, ut paucis diebus magna ex parte interirent“ [156].

Trecînd acum la balada populară, care vorbeşte pe larg despre îmbrăcămintea ostaşilor turci, avem de observat că motivul ia o turnură contrarie: precum am văzut cu alt prilej, paşa se laudă Crivăţului cu îmbrăcămintea groasă şi caldă a soldaţilor săi, alcătuită din numeroase şi felurite veşminte. Deci, poetul popular modifică motivul istoric complet, arătîndu-ni-i pe turci foarte bine îmbrăcaţi în timp ce ei în realitate fuseseră foarte rău echipaţi de iarnă. Aceasta are loc în cîntecul bătrînesc cu scopul de a se scoate în relief şi mai mult vitejia Crivăţului, care, cu toate că duşmanii săi erau aşa de bine pregătiţi de război din toate punctele de vedere şi în special de îmbrăcămintea lor erau aşa de siguri, totuşi i-a biruit. În acelaşi timp modificarea în chestiune slujeşte şi tendinţa poetului popular de a pune în lumină aroganţa lui Marcoş Paşa. Această modificare se află numai în cîteva variante ale baladei [157], în timp ce în cele mai multe motivul lipseşte cu totul.

E foarte probabil că o astfel de schimbare, de tipul adaptării, s-a efectuat în motivul realist chiar în locul unde a luat naştere cîntecul, în circulaţia lui însă, prin alte locuri, nu s-a mai simţit pretutindeni nevoia — pentru construcţia temei baladei — de acest motiv sub nici un aspect şi a fost lăsat la o parte. Totuşi această omitere, în unele variante, poate avea o cauză şi mai simplă: uitarea motivului.

Relevăm acum o interesantă adaptare de altă natură, care îşi are explicaţia în cauze exterioare creaţiunii folclorice.

Balada, în circulaţia ei — pe de o parte, îndepărtîndu-se mult de centrul său de expansiune, deci subiectul şi personajele ei ne mai fiind cunoscute decît ca o temă literară şi ca nişte figuri poetice, fără nici un suport real, — iar pe de alta, în acea regiune unde a fost purtată prin transmisiune orală, balada, întîlnind condiţii prielnice vieţii haiduceşti, acestea au avut răsunet în cîntecul bătrînesc. Poporul a avut nevoie să înţeleagă cîntecul ce i-a fost transmis, cu alte cuvinte să şi-l facă actual, adică interesant. Pentru

---

[156] Id., *ibid.*

[157] În aceste variante, ea s-a realizat şi sub influenţa motivului cojoacelor din legenda Dochiei.

Scanned with CamScanner

el subiectul oferea mult element necunoscut, iar personajele de asemenea îi erau în parte străine. De aceea în chip firesc s-au operat anumite schimbări prin asocierea temei baladei cu teme epice haiduceşti, iar a personajelor cu eroi haiduci cunoscuţi unor cîntece bătrîneşti cu subiect hoţesc. Locul unde s-a realizat o astfel de adaptare a fost probabil într-o regiune de munte. Varianta Densusianu, despre care e vorba, chiar provine din ţinuturi muntoase, e culeasă din jud. Gorj. În această variantă, Marcu Paşa — deşi îşi păstrează titlul de paşă — se transformă în căpitan de hoţi, iar ostaşii săi în haiduci:

La fîntîna Gerului,
Sub aripa cerului,
E Marcu, paşa bătrîn...
Cu trei sute de haiduci[158]
Toţi călare pe cai murgi[159].

Marcu Paşa a fost asociat de popor, în această variantă, cu Toma Alimoş eroul cunoscutului cîntec bătrînesc haiducesc, iar Crivăţul cu personajul Manea din acelaşi cîntec. Toma Alimoş e un vestit haiduc, aşa ni-l prezintă cele mai multe variante:

În mijlocul cîmpului...
Şede Toma Alimoş
Haiduc din ţara de jos...[160]

Manea este boier şi balada ni-l arată a fi:

Stăpînul moşiilor
Şi domnul cîmpiilor...[161]

Această asociere a eroilor se menţine în cadrul influenţelor. Ea nu poate merge pînă la identificarea lor, deoarece personajele asociate se deosebesc fundamental sub raportul atitudinii ce are poporul faţă de ele.

---

[158] Se înţelege, un asemenea număr, faţă de numărul aproximativ de 40.000 al ostaşilor turci care au luat parte la evenimentul istoric, e ridicol de mic şi s-ar părea că aici avem o exagerare în minus, precum aiurea am înregistrat exagerări în plus. De fapt însă şi aici ca şi în alte variante ale baladei povestirea se menţine în acelaşi cadru hiperbolic, deoarece pentru o ceată haiducească, aşa cum era organizată la noi haiducia, numărul de 300 este în adevăr foarte mare.

[159] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 140—141.

[160] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Bucureşti, 1885, p. 581. Numai la Alecsandri îl aflăm pe Toma Alimoş dat drept boier:

„Şedea Toma Alimoş
Boer din ţara de jos..."

Cf. V. Alecsandri, *Poesii populare*, Bucureşti, 1894, Ed. Socec, p. 39.

[161] G. Dem. Teodorescu, *ibid.*, p. 582. La Alecsandri, Manea e haiducul (cf. *ibid.*, p. 41). Însă aici avem a face cu o intervenţie a poetului, care a schimbat rolurile, făcîndu-l pe personajul simpatizat din baladă boier, iar pe cel urît „hoţoman".

Scanned with CamScanner

Marcu Paşa, care e antipatic, e influenţat de eroul simpatic Toma Alimoş, care în cîntecul bătrînesc respectiv întrupează un ideal de viaţă haiducească şi de eroism. Prin el poporul îşi spune sentimentele sale de aprobare şi de admiraţie pentru o astfel de viaţă. Pe de altă parte, la fel de nepotrivit au fost asociaţi şi ceilalţi doi eroi: Crivăţul, personaj simpatic, cu Manea prin care poporul îşi exprimă ura sa împotriva clasei boiereşti. Iată cu ce epitete îl cinsteşte o variantă a baladei haiduceşti pe boierul Manea:

Manea slutul
Şi urîtul
Manea grosul
Şi-arţăgosul [162]

Asocierea între cele două cîntece bătrîneşti nu s-a putut face pe baza vreunei contiguităţi a personajelor, ci a acţiunilor lor. În adevăr, în ambele balade e vorba despre o incursiune a unui, erou în proprietăţile altuia, de unde ia naştere conflictul epic. Această analogie în temă a dat loc la oarecare apropiere şi între personaje, aşa că eroii din balada Crivăţului au împrumutat unele aspecte de la cei din cîntecul haiducesc.

Relevăm aici numai acea parte din acţiunea baladei lui Toma Alimoş care a înrîurit cîntecul bătrînesc al lui Marcoş Paşa.

Toma Alimoş vine călare cu haiducii săi şi calcă moşia lu Manea, priponindu-şi calul în fînaţurile lui şi întinzînd masa ca să ospăteze la umbra copacilor din pădurea acestuia:

La mijlocul cîmpului,
Unde-i drag voinicului
Şi este păs murgului,
Nemerit-a,
Poposit-a,
D-alde Toma Alimoş
Sava din ţara de jos.
El, măre, că-mi tăbără
La mijlocul cîmpului,
La marginea crîngului...
La trupina ulmului...
El acolo tăbără,
Căluşelu-l priponià
Unde-i iarba cc-i plăceà
Şi la umbriţă se da,
Punea masa şi mîncà... [163].

Manea aflînd că moşia sa a fost călcată de haiduci, vine să ceară socoteală lui Toma Alimoş întrebîndu-l ameninţător:

...Ţie cin'ţi-a porîncit
Tu aici de-ai tăbărît,
Livezi mari d-ai prăpădit
Iarba c-ai tăvălit? [164]

---

[162] Id., *ibid.*, p. 582.
[163] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.* T. I, partea I, p. 40.
[164] Id., *ibid.*, p. 43.

Scanned with CamScanner

Sau aiurea:

— ...D-alei Toma Alimoș...
Ce cați pe moșia mea,
De mi-ai încurcat iarba
Și mi-ai turburat apa?...[165]

sau încă, într-o altă variantă:

— D-alei Toma Alimoș
Haiduc din țara de jos...
Pe la mine ce-ai căutat?
...Florile mi le-ai călcat,
Apele mi-ai turburat,
Livezi verzi mi-ai încurcat,
Păduri mari mi-ai dărîmat!
Ia să-mi dai tu[illegible]m e seamă...[166]

În balada Crivățului, varianta Densusianu, la fel ni se povestește cum Marcu Pașa, împreună cu cei 300 de haiduci ai lui, a ajuns o dată cu venirea serii pe moșia Crivățului, unde a și poposit făcînd tabără:

...Și cînd seara că sosià
De tăbărît că tăbără
În moșia Crivățului;
I-a păscut livezile,
I-a băut izvoarele,
I-a tăiat dumbrăvile,
De-a atîrnat armele.[167]

Crivățul stăpînul moșiei, auzind despre această cotropire, iese mînios în calea lui Marcoș Pașa, apostrofîndu-l astfel:

— Bine-i, Marcule, așà?
Ce cauți în moșia mea,
Tu și cu oștirea ta?
Mi-ai păscut livezile,
Mi-ai turburat apele,
Mi-ai tăiat dumbrăvile
Ș-ai atîrnat armele.[168]

Că motivul incursiunii pe moșii străine — sub această formă — nu aparține la origine cîntecului lui Marcu Pașa, este absolut sigur. În afară de balada lui Toma Alimoș, îl mai aflăm în alta, tot haiducească, a lui Ghiță Cătănuță. Aici, eroul ‚trecînd prin codru cu mîndra, este întîmpinat de „harambașa“ de haiduci cu ceata sa, atrași de cîntecul frumos al iubitei lui Cătănuță. Iată cum este apostrofat Ghiță Cătănuță de căpitanul de haiduci:

— Ghiță, Ghiță Cătănuță...
Ce cați pe moșia mea,
Că eu sînt stăpîn pe ea!
Ce te primbli prin ea cîntînd,
Izvoarele turburînd,
Livezile încurcînd
Și fînețele călcînd?...[169]

---

[165] Id., *ibid.*, p. 38.
[166] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 582.
[167] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 141.
[168] Id. *ibid.*
[169] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 632; cf. *ibid.*, p. 627—628 cf.; Tocilescu, *op. cit.*, I, p. 173.

Scanned with CamScanner

Observăm deci că motivul în chestiune este frecvent în epica populară românească și anume, în cîntecele haiducești. Totuși locul său de obîrșie îl putem preciza: el nu poate fi decît balada lui Toma Alimoș, care pe de o parte este incontestabil mai veche decît a lui Cătănuță, iar pe de alta, numai ea ne prezintă motivul în toată puritatea sa, deoarece singur și exclusiv prin el însuși este generator de conflict între eroii baladei. Așadar, din cîntecul lui Toma Alimoș a trecut motivul în celelalte două balade — a lui Marcu Pașa și a lui Ghiță Cătănuță. Însă fiecare din ele și l-a adaptat în chip cu totul independent una de alta și în împrejurări deosebite.

În afară de motivul comun al certei din cauza încălcării moșiilor străine, acțiunea din balada lui Marcu se deosebește complet de cea a baladei lui Toma Alimoș, atît în diferitele ei peripeții cît și în felul cum evoluează și se rezolvă conflictul dintre eroi. Ea se încadrează cu totul în tema cîntecului bătrînesc despre Crivăț, așa cum am cunoscut-o.

Poate că deznodămîntul fericit al acestei variante, în care Marcu Pașa în chip excepțional este iertat, iar ceata lui de haiduci înviată, se datorește în parte simpatiei ce are poporul pentru haiduci.

În ce privește personajele din varianta Densușianu, ele rămîn în trăsături generale aproape neschimbate. Astfel, Marcu Pașa, deși aspectul de căpitan de haiduci i-a atenuat puțin din antipatia ce inspiră în alte variante, este și aici același personaj cu caracterele pe care i le cunoaștem. La fel subalternii săi, oricît de haiduci, ei nu-și asimilează aproape deloc acest rol, ci rămîn tot soldați. Astfel, în lupta cu Crivățul, ei dau cu tunurile [170], apoi chiar și sunt numiți într-un loc cătane:

— Taci tu, Crivăț, pînă mîne,
Că-s *cătanele* armate
Și mi-e frică că te-or bate [171]

iar în alt loc Crivățul numește ceata lui Marcu Pașa oștire:

Ce cauți în moșia mea
Tu și cu *oștirea* ta? [172]

De asemenea Crivățul, oricît împrumută pînă la un punct rolul unui boier de țară, el rămîne același personaj supranatural cu însușiri mitologice.

---

[170] O. Densusianu, *op. cit.*, p. 142—143.
[171] Id. *ibid.*, p. 141.
[172] *Ibid.*

Avem deci a face numai cu un fel de deghizare superficială a personajelor după modelul celor din cîntecul haiducesc al lui Toma Alimoş. Elementul haiducesc n-a transformat complet balada, ci a intervenit numai atît cît s-a simţit nevoia pentru ca ea să poată deveni accesibilă unui nou mediu în care a fost transmisă. Acest mediu nu şi-a însuşit-o decît din momentul în care s-a familiarizat cu ea, încadrînd-o în propriul său tezaur de creaţiuni folclorice.

Nu ştim cînd va fi ajuns balada lui Marcoş Paşa într-un asemenea mediu care i-a imprimat modificările relatate, desigur că mult după secolul al XVI-lea, într-o epocă destul de tîrzie, posterioară perioadei de înflorire a ei. Luînd în consideraţie aceste transformări, s-ar putea deduce că balada lui Toma Alimoş e dintre cele mai vechi cîntece epice haiduceşti la români, de vreme ce balada Crivăţului, născută la începutul secolului al XVI-lea, în circulaţia sa a întîlnit-o şi a fost influenţată de ea. Înseamnă că în momentul întîlnirii în acel mediu ea era deja foarte cunoscută.

Însă mai poate fi pusă şi altă ipoteză: că balada Crivăţului a ajuns în mediul folcloric în chestiune deja din perioada ei de intensă expansiune, prezentîndu-se aproximativ sub aceeaşi formă sub care cunoaştem cîntecul în variantele sale cele mai bine conservate. După un răstimp oarecare — de mai multe decenii, sau poate chiar mai mare de un secol — îndepărtîndu-se prea tare de momentul istoric cînd s-a petrecut evenimentul real din care s-a inspirat, balada a încetat de a mai fi actuală şi a început să cadă în uitare. În această vreme, luînd naştere cîntecul haiducesc al lui Toma Alimoş — care se bucura de o foarte mare popularitate — el a exercitat asupra baladei noastre o puternică înrîurire şi astfel s-au realizat în ea contaminările semnalate. Am avea a face în cazul acesta cu o readaptare la mediul folcloric şi cu o recunoaştere de către acel mediu a cîntecului devenit iarăşi actual prin transformările primite.

Interesant de observat e că la multe din variantele baladei lui Toma Alimoş, alfăm la începutul lor versuri similare sau chiar identice uneori, cu cele ale cîntecului lui Marcoş Paşa:

Departe, vere, departe,
Departe, dar nu prea foarte...[173]

---

[173] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, I, p. 43. Pentru balada lui Marcoş Paşa, cf. versurile iniţiale din variantele Caraman, *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 64 şi Diaconu, *Ţinutul Vrancei*, I, p. 221 (varianta nr. 1).

Scanned with CamScanner

Se înțelege, aceasta e o formulă călătoare care se poate atașa la orice cîntec bătrînesc; ea face parte din mijloacele tehnice la dispoziția poetului popular. Dar sînt alte versuri cu detalii comune mai surprinzătoare. Toma Alimoș poposește ca și Marcoș Pașa:

În mijlocul cîmpului...
La *puțul* porumbului...[174]

sau aiurea:

La inima cîmpului...[175]

Întîlnim deci aceeași localizare ca și în balada lui Marcoș Pașa, cu singura deosebire că acolo e vorba despre „puțul Crivățului"[176] sau, cel mai des, despre „fîntîna Gerului"[177]. Aflăm însă, într-o variantă munteană, și expresia „la puțul porumbului"[178], adică absolut identică celei mai sus-citate din cîntecul lui Toma Alimoș. Să conchidem de aici că aceste versuri au fost împrumutate de balada lui Toma Alimoș din cea mai veche, a lui Marcoș?

N-avem dreptul, fiindcă nici una din numeroasele variante ale cîntecului haiducesc în chestiune nu prezintă vreo influență venită de la balada lui Marcoș Pașa. Ar însemna ca în aceste versuri să fie singura. În orice caz, motivul puțului e mai vechi în cîntecul bătrînesc de care ne ocupăm decît în cel haiducesc al lui Toma Alimoș. Sursa acestui motiv însă nu trebuie căutată în epica populară în versuri, ci în basme. De aici el a fost atras demult de către o anumită baladă a cărei temă îi oferea teren propice pentru adaptare. Nu putem însă preciza de care baladă anume, căci cea a lui Marcoș Pașa nu e singura care îl numără între motivele sale. Mai aflăm acest motiv și într-un alt cîntec bătrînesc — foarte vechi, după cît se pare, avînd în vedere fondul său superstițios — care începe cu versurile:

...În mijlocul cîmpului,
La puțul porumbului,
Unde-i păs voinicului...[179]

---

[174] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, I, p. 40.

[175] Id. *ibid.*, I, p. 43. Pentru cîntecul lui Marcoș, cf. varianta Giuglea, Vâlsan, *op. cit.*, p. 275.

[176] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, I, p. II, p. 1228; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104.

[177] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 221—227 (în toate cele 3 variante); *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 64; Giuglea—Vâlsan, *op. cit.*, p. 275; C. N. Mateescu, *op. cit.*, p. 105.

[178] Varianta V. Brătulescu (inedită). Totuși, și aici de fapt e tot fîntîna Crivățului, căci după acest vers balada continuă astfel: "Crivăț din fîntînă că-mi ieșia..." etc.

[179] C. Rădulescu-Codin, *Din Muscel, cîntece populare*. Cf. balada cu titlul: *La puțul porumbului*, p. 201.

Scanned with CamScanner

În această baladă, puțul este locuința unei scorpii uriașe, care înghite pe voinici, în timp ce în cîntecul lui Marcoș e sălașul Crivățului, care nimicește o întreagă oaste. Deci în ambele cazuri e locuința unei ființe supranaturale, ceea ce arată neîndoios că acest motiv de natură mitologică, pare-se, are ca loc de origine epica basmului [180]. Motivul puțului, în amîndouă baladele acestea, face parte integrantă din temă; toată acțiunea lor se petrece în jurul sau în interiorul fîntînii. Cu vremea însă, acest motiv transplantat din atmosfera pur fantastică a basmelor în cea cu mult mai realistă a baladei, și-a pierdut complet sensul său mitologic de la obîrșie, fiind astfel redus la rolul de formulă inițială de localizare care circulă liber în epica populară în versuri. Același rol îl are și în balada haiducească a lui Toma Alimoș, în care servește mai mult drept ornament, de unde se vede că aici s-a atașat tîrziu. Motivul puțului, devenit formulă de localizare, împreună cu cealaltă formulă, de circulație mai largă încă în epica populară („departe, frate, departe ...“), cu care a intrat în contaminație — au o deosebită importanță pentru fenomenul ce urmărim. Prin elementul comun ce ofereau, ele au stabilit puncte de contact între cele două balade diferite, în care se fixase în chip cu totul independent și au contribuit astfel a înlesni adaptarea cîntecului lui Marcoș la împrejurările haiducești caracteristice la un moment dat mediului folcloric în care el a fost purtat de circulația orală.

Dar cîntecul nostru a mai avut și alte atingeri cu epica haiducească. Așa, în varianta din Argeș, aflăm un motiv străin de tema baladei lui Marcoș. Iată cum se adresează pașa soldaților săi:

— ...Voi voinici cuminți...
Toți voinici medinți
Cu armele-n dinți
Streini de părinți
Cu ițari roșii și strîmți
Cu copcuțe de argint
Cum n-am văzut de cînd sînt... [181]

E ușor de văzut, mai ales din ultimele versuri, că aici nu poate fi vorba de turci; îmbrăcămintea descrisă în cîntec nu-i nicidecum turcească, ci ungurească. Aceste versuri, deși la origine tot cuvintele unei căpetenii către subalternii săi, ele nu sînt însă ale unui comandant de oaste, ci ale unui harambașă de haiduci către ceata lui. Stabilindu-se oarecare analogie între turcii lui Marcoș Pașa și între haiduci, ele au fost atrase din balada haiducească a Miului și a lui Ianoș Ungurul, care poruncea celor

[180] În basme se întîlnește foarte frecvent puțul ca locuință a vreunui monstru cu puteri supranaturale: zmeu, balaur cu mai multe capete etc.
[181] C. N. Mateescu, *op. cit.*, p. 107.

Scanned with CamScanner

...patruzeci și cinci Tot voinici levinți
Cincizeci fără cinci Streini de părinți...[182]

Ca o adaptare de detaliu vom mai aminti schimbarea numelui Pașei, din Malkoč cum suna la origine, în Marcóci [183] și de aici în Marcoș [184], Marcuș [185], Marcu [186] ... luînd de model numele creștin Marcu. Pentru filolog, care se mărginește la constatarea rezultatelor — sub aspectul fonetic, în cazul de față — acesta e un obișnuit fenomen de etimologie populară. Pentru folclorist însă, care trebuie să adîncească procesul de schimbare, privindu-l prin prisma cauzalității specifice mentalității populare, și acesta este tot un fenomen de adaptare la mediul folcloric. E vorba de o adaptare la împrejurări românești, de formă creștină, cu repercusiuni în domeniul fonetic. Astfel, acest fenomen, care s-a produs, firește, pe cale inconștientă, a avut de efect că un nume exotic și neînțeles și-a căpătat indigenatul în diferite mediuri rurale la români, pe unde s-a răspîndit balada.

Schimbările, datorită adaptării la mediul folcloric au loc în chipul cel mai normal ori de cîte ori un produs popular nu corespunde perfect sub toate aspectele sale mentalității unei anumite colectivități rustice, unde a fost dus de circulația orală.

Nu putem omite însă o împrejurare specială care devine o importantă sursă de fenomene de adaptare. Aceasta e uitarea. În circulația produsului folcloric se uită adesea unele motive sau unele detalii. Populația rurală care-l receptează în formă lacunară simte golul, mai ales cînd el pricinuiește întreruperi în firul acțiunii. În primul moment, e drept, acest fapt provoacă oarecare nedumerire, însă de scurtă durată; căci, de obicei, în asemenea cazuri, fantazia populară se pune spontan în mișcare și asociații nouă de idei și de imagini iau naștere. Astfel lacunele se completează aducînd transformări mai mici sau mai mari — adesea chiar violente — în creația folclorică. Schimbări de tipul acesta s-au realizat și în balada noastră. Iată una interesantă.

Expediția lui Malkoč — precum am văzut — are loc iarna. E un adevăr istoric, fidel păstrat alături de alte elemente realiste, în cele mai multe variante. Și toată țesătura epică a baladei numai

---

[182] G. Dem Teodorescu, *op. cit.*, p. 491, 492, 497, 498, 499; Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, t. I, p. 195—196.

[183] Varianta V. Brătulescu.

[184] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, t. II, p. 1228—1229; *Arhiva Dobrogei*, I, p. 104—106; cf. și varianta Mateescu, *op. cit.*, p. 105 sq., unde aflăm numele „Arcoș-Pașa", care e o alterare a lui Marcoș-Pașa, datorită greșelii de auz.

[185] I. Diaconu, *op. cit.*, I, p. 224—227, (în 2 variante).

[186] O. Densusianu, *op. cit*, p. 140 sq.; Păsculescu, *op. cit.*, p. 211 sq.

Scanned with CamScanner

în acest anotimp poate fi imaginată. Totuşi, există cîteva variante care ne povestesc tocmai contrariul şi anume: că turcii au năvălit în ţara Crivăţului în miezul verii şi că atunci s-au bătut cu el. Astfel, într-o variantă munteană, Crivăţul se plînge lui Dumnezeu despre expediţia lui Marcoci Paşa, în chipul următor:

...O bolea peste mine a venit,
Tocma-n luna lui Cuptor,
Cînd eu azi mă bat să mor...[187]

Iar în varianta de la românii din Serbia, Dumnezeu se coboară pe pămînt şi merge la fîntîna Crivăţului să lupte cu oastea turcească „vara-n postu lui Sîn-Pietru"[188]. Aceste versuri considerate izolat apar drept nonsensuri, însă cunoscînd variantele în întregul lor, ele îşi află cea mai logică justificare. Deşi lupta dintre turci şi Crivăţ are loc vara, cînd acesta boleşte de căldură în fîntîna lui şi e foarte slab, totuşi avînd de partea sa pe Dumnezeu, învinge pe Marcoş Paşa. Cu chipul acesta, balada atinge un efect neaşteptat prin aceea că pune în plină lumină puterea lui Dumnezeu. Pieirea armatei turceşti de ger în luna lui Cuptor apare ca un miracol incomparabil mai uimitor decît dacă s-ar fi întîmplat iarna, cînd faptul poate avea loc chiar şi în mod normal.

Astfel, cîntecul menţinîndu-se perfect în linia puternicei tendinţe de a prezenta întîmplarea ca o minune a lui Dumnezeu, ajunge — în această direcţie — la un punct culminant, care se traduce în expresia poetică populară prin hiperbolă şi în general prin accentuarea fantasticului. La această transformare nu s-a putut ajunge decît datorită faptului că din cîntecul bătrînesc au fost uitate versurile în care e amintit anotimpul expediţiei turceşti. Din cauza acestei lacune, o parte din baladă n-a fost bine înţeleasă. Iar versurile în care iarna e reprezentată sinecdotic prin zile simbolice din cele trei luni ale ei[189], sau numai din ianuar şi februar, au primit un sens special. Crivăţul, lipsit de putere cum era vara, le cere împrumut de la Dumnezeu ca să poată birui pe vrăjmaşi:

...Mă rog să-mi dai
Trei zile din Cărindar
Şi două din Ferecar
C-atunci sînt gheţuri mai tari...[190]

---

[187] Varianta V. Brătulescu.
[188] Varianta G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 276.
[189] Gr. G. Tocilescu, *op. cit.*, vol. I, tom. II, p. 1229; *Arhiva Dobrogei*, I., p. 105.
[190] Varianta V. Brătulescu.

Scanned with CamScanner

Tot uitarea, desigur, este principala cauză care a provocat, în unele variante, înlocuirea numelui Marcóci-Marcoș-Marcu prin alte nume turcești mai familiare mediului folcloric respectiv, precum Bruiaman[191], Colceag[192], Salabeg[193].

Modificări ca cele mai sus relatate, care intervin în tema sau personajele creațiunii populare, uneori se comunică și mai departe, devenind astfel comune mai multor variante; alteori însă ele sînt cu totul locale.

Cu aceste exemple n-am vrut să ilustrăm decît cîteva aspecte din vastul fenomen folcloric al adaptării, care stă la baza prefacerilor și a continuei mobilități a cîntecului bătrînesc ca și a oricăreia dintre creațiunile poporului.

Încheiem acest capitol constatînd că transformările de tipul adaptării, suferite de un cîntec sau de orice alt produs din domeniul folclorului, nu sînt de fapt altceva decît rezultat al unei funcțiuni de apercepție în cel mai larg sens al cuvîntului.

Adaptarea reprezintă deci diferitele modificări realizate după felul cum un anumit mediu rustic — pe baza unui material aperceptiv alcătuit din tezaurul folcloric specific lui — înțelege și își asimilează, adică recunoaște ca a sa, o nouă creațiune populară ajunsă la el pe calea transmisiunii orale.

AP. VII. *CENTRUL DE EXPANSIUNE ȘI CĂILE DE RĂSPÎNDIRE ALE CÎNTECULUI BĂTRÎNESC*

În ce privește centrul de expansiune al cîntecului lui Marcoș Pașa, ar fi de așteptat să fie chiar regiunea unde s-a petrecut evenimentul, adică în Polonia meridională prin părțile Galiției ucrainene, iar de acolo să se fi răspîndit la români prin populația bilingvă de la graniță. Totuși absolut nici o dovadă nu avem spre a putea susține o asemenea presupunere. Nici la ruteni și nici la poloni nu avem un astfel de produs folcloric în care să fie cîntată întîmplarea în chestiune și credem că nu poate fi vorba despre o dispariție completă a lui din circulație, în timpuri mai vechi, pentru ca să i se fi pierdut cu totul urma. Foarte probabil că un asemenea cîntec, la acești slavi din nordul României, n-a existat niciodată; în orice caz o creațiune epică de tipul celei românești e sigur că n-a existat. Evenimentul a avut puternic răsunet asupra

---

[191] Varianta P. Caraman, *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 64—65. [și în ediția de față]

[192] G. Giuglea-G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 275—276.

[193] At. M. Marienescu, *op. cit.*, II, p. 75—79.

Scanned with CamScanner

lumii slave unde s-a petrecut, ceea ce se poate înțelege și din cronicarii citați, în special din cei polonezi, unde tradiția poporului transpare în chipul cel mai evident; el însă nu s-a repercutat asupra folclorului băștinaș spre a provoca creațiuni poetice. De altfel nu-i aceasta ceva necunoscut în domeniul folclorului: o întîmplare reală petrecută în cutare loc nu dă naștere cu necesitate la creațiuni poetice în același loc, ci impresia produsă de eveniment își află adesea expresie artistică într-un alt punct din spațiu, uneori cu totul îndepărtat, de exemplu la un alt popor, într-o altă țară[194]. Acest fapt e dintre cele mai firești, deoarece nașterea cîntecului e condiționată de întîlnirea acelei individualități anonime care prin talentul său dă formă poetică întîmplării de domeniul public povestită din om în om în graiul prozei. Și acea individualitate artistă poate fi aflată de abia după o lungă circulație, adesea chiar după ce povestirea în proză, despre un anumit eveniment, trece mai multe granițe etnice, deși acestea sînt cazuri mai rare.

Ceea ce însă nu poate fi contestat pentru mediul unde s-a petrecut întîmplarea reală care a inspirat o creațiune poetică oarecare, este rolul de răspînditor al materialului brut sub formă de tradiție orală în proză. Deci importanța pe care o are regiunea unde se localizează evenimentul nostru istoric, Galiția sudică, este aceea de a-l fi înregistrat, păstrat și radiat mai departe prin populația băștinașă pe calea tradiției. Din Polonia de Sud, de la populația rutean, tradiția orală a putut trece ușor la români, unde desigur și-a aflat pentru prima oară expresia poetică, transformîndu-se în balada pe care am cunoscut-o. Examinarea elementelor ce contribuie a forma atmosfera supranaturală a poeziei acesteia duce la aceeași concluzie: ele fiind bine cunoscute folclorului românesc, iar nu niște motive de miraculos împrumutate de aiurea o dată cu cîntecul, înseamnă că avem a face aici cu un produs popular specific românesc.

Acum se pune întrebarea: unde a luat naștere la români cîntecul lui Marcoș Pașa? Răspunsul nu poate fi altul decît că la românii din Moldova, cărora, dată fiind vecinătatea lor cu Polonia și în special cu ținutul unde s-a petrecut evenimentul cîntat de baladă, le-a fost tradiția orală despre el mai accesibilă decît oricăror alți români. Deci această tradiție trebuind să treacă mai întîi pe la moldoveni, tot la dînșii a fost plăsmuit și cîntecul bătrî-

[194] Cunoaștem astfel, evenimente istorice românești cîntate în poezia populară a slavilor vecini, dar care n-au lăsat nici o urmă în literatura populară a românilor.

nesc pe baza ei. *Prin urmare, centrul de expansiune al baladei lui Marcoș Pașa nu poate fi decît Moldova; de aici ea s-a răspîndit și în celelalte ținuturi românești.*

Această afirmație este însă susținută și de alte argumente, mai puternice încă, anume: moldovenii nu numai că au fost cei dintîi în calea tradiției orale, aflînd primii despre întîmplarea dezastruoasă a armatei turcești în Polonia, dar ei au fost mult mai direct în legătură cu ea, deoarece au luat parte activă la unele peripeții ale expediției turcilor.

Am arătat aiurea că drumul oștirii turcești a fost prin Moldova, atît la trecerea ei înspre Polonia, cît și la întoarcere, aceasta o aflăm atestat în toți cronicarii ce tratează despre evenimentul în chestiune[195]. Dar moldovenii au făcut cunoștință cu expediția turcilor nu numai datorită simplei treceri prin țara lor, ci în chip și mai concret încă: oștile turcești străbătîndu-le țara de-a lungul, primele rigori ale acestei expediții — manifestate prin jafuri, pustiiri, poate chiar lupte — pe ei i-au lovit. Mărturie despre aceasta aflăm în cronici. Astfel Tubero spune că la întoarcerea turcilor din Polonia, moldovenii nu i-au tratat deloc în chip ospitalier, din cauza neajunsurilor ce ei le făcuseră la dus: „... corpora fame, ac longi itineris labore defatigata sternere cogebantur; *eo quod à Dacis Moldavis propter injurias, dum in Poloniam proficiscerentur, illatas, tectis haud quamquam accipiebantur*“[196].

Același lucru aflăm și de la Leunclavius, care povestește despre Malcozoglius că la a doua expediție a sa în Polonia „iterum per Carabogdaniae fines transiit, *incolas ejus regni damnis gravibus adfecit ...*“[197].

În urma unui asemenea tratament din partea oștilor turcești, moldovenii care urmăreau de aproape mersul expediției în Polonia îi vor fi așteptat cu groază deznodămîntul și reîntoarcerea prin Moldova. Această atitudine dușmănoasă a turcilor, în drumul lor spre Polonia, i-a făcut desigur pe moldoveni — deși în timpul acela raporturile oficiale ale Moldovei cu Turcia erau bune — să iasă din starea lor de pasivitate pentru a interveni și ei atunci cînd momentul li s-a părut oportun. Intervenția lui Ștefan cel Mare, pe vremea căruia s-a petrecut evenimentul în chestiune, este legată de epilogul expediției turcești. Oastea turcilor, avînd în Polonia soarta pe care o știm, din cauza asprimii iernii, restul din ea, care a scăpat de ger, s-a întors prin Moldova unde Ștefan

---

[195] Cf. Partea I, cap. relativ la drumul expediției.
[196] L. Tubero, *op. cit.*, p. 154—155.
[197] J. Leunclavius, *op. cit.*, p. 639.

Scanned with CamScanner

Voievod le pîndea întoarcerea. Aici dezastrul turcilor a fost desăvîrşit, deoarece fiind hărţuiţi continuu prin neaşteptate atacuri, de moldovenii lui Ştefan şi alungaţi pînă la Dunăre, cea mai mare parte dintr-înşii au pierit în această retragere prin Moldova şi numai puţini au putut trece fluviul ca să poată ajunge în ţara lor. În adevăr, despre această a doua parte a tragicei expediţii turceşti, toate cronicile ne dau ample informaţiuni. Le vom trece în revistă în ordine cronologică, începînd cu cele polone, care sînt şi cele mai numeroase.

În cronica lui Matei Miechowski, după ce se povesteşte dezastrul din Polonia, unde au pierit mai bine de 40.000 ostaşi, ni se spune că din toată armata s-au întors peste 20.000, însă că au fost bătuţi de moldoveni: „Sed per Valachos percussi erant“[198]. Acest rînd pare a fi adaos de un comentator al lui Miechowski. În scrierile celorlalţi cronicari poloni însă amănuntele abundă. Toţi istorisesc cum Ştefan cel Mare, îmbrăcîndu-şi soldaţii în mundire poloneze, capturate din timpul bătăliei de la Codrii Cosminului, — vicleşug întrebuinţat spre a nu strica bunele relaţii cu Poarta[199] — a sfărîmat şi acele resturi ale oştirii turceşti care se retrăgea, după dezastrul suferit în Polonia. Astfel Komorowski povesteşte că turcii, după ce au trecut înapoi Prutul, pe la poalele munţilor Ungariei, rămaşi de abia în număr de 8.000, Ştefan cel Mare le-a aţinut calea atacîndu-i: „Quod intelligens Palatinus Moldaviae solus aliquas villas sibi sub montibus nomine regis Poloniae, exurendo et in armis, que receperat preterito anno de exercitu Polonorum, suos armando sub nomine Polonorum reliquos interfecit, ita quod tantum quatuor centa de illis XL milibus Turciam vix redierunt“[200].

Bernard Wapowski ne povesteşte cum din numărul total de 70.000 de oameni — pe care îl dă el pentru oastea turcească plecată în expediţie — după ce au pierit 40.000 în Polonia, restul de 30.000 retrăgîndu-se prin Moldova, au mai fost omoriţi în atacurile date de oastea lui Ştefan cel Mare încă 20.000 şi cum au scăpat cu viaţă numai 10.000, care s-au întors în ţara lor:

---

[198] Mathia de Machovia, *op. cit.*, CCCLIII.

[199] Şi stratagema aceasta se pare că i-a reuşit de minune lui Ştefan cel Mare, deoarece, după spusele cronicarilor turci, el a primit chiar răsplată de la Sultan, pentru serviciile aduse turcilor cu prilejul expediţiei a doua în Polonia! I-a trimis un caftan de zibelină, un drapel şi o cucă (cască cu pene), făcîndu-l paşă şi colonel de ieniceri. Cf. Joseph von Hammer, *Geschichte des osmanischen Reichen*, I, p. 646.

[200] J. Komorowski, *op. cit.*, p. 126.

Scanned with CamScanner

„Residua exercitus Turcorum pars per Valachiam Moldaviam rediens, per Stephanum palatinum et Moldavos, in mentito Polonorum habitu a tergo est acriter vexata ac contrucidata, ut totum illud iter ad Istri ostia usque, Turcorum cadaveribus scateret, feteretque, vixque ex tanto exercitu dena hominum milia equis et rebus omnibus amissis Constantinopolim redierint“ [201].

Cronicarii posteriori lui Wapowski continuă — sub forme puțin deosebite — aceeași tradiție istorică, creată de el, relativ la această peripeție finală a expediției turcești. Iată ce ne spune Bielski:

„...Drudzi zaś, co do Wołoch uciekli, od Stephana Wojewody wołoskiego byli zbici, który Wołochy swe w polskie szaty zubierał (co je na Bukowinie Polakom pobrał) i powiedział ze je Polacy pobili...“ [202]

„...Iară ceilalți, care au fugit în Moldova, au fost sfărîmați de Ștefan voievodul moldovenesc, care și-a îmbrăcat pe moldovenii săi în straie leșești (pe care le luase în Bucovina) și a răspîndit zvonul că leșii l-ar fi bătut...“

La fel, deși ceva mai pe larg, povestește și Cromer:

“...Ostatek zasię pozostałych Turków, gdy się jakokolwiek przed się pokrzepili a do Wołoch zdrowo uszli tedy od Stephana Wojewody y od Wołochów, postać sobie y ubior pogonicy Polskiey zmyślających, a sposobności mieysca zażywających, obebrani y pozabijani byli: tak iż ledwie dziesięć tysięcy przebywszy Dunay zdrowo wybiegać się ich moglo...“ [203]

“...Ceilalți turci însă, care au mai rămas în viață, cînd și-au venit puțin în fire și au plecat deci teferi spre Moldova, au fost prinși și uciși de Ștefan Voievod și de moldoveni, care se folosean în acest scop de așezarea priincioasă a locului, iar după înfățișare și îmbrăcăminte închipuiau cavaleria leșască de urmărire: așa că de abia 10.000 dintre ei, trecînd Dunărea, au mai putut scăpa vii cu fuga...“

Stanislaw Sarnicki, în *Analele* sale compilează pe Cromer, reproducînd în chip absolut identic paragraful relativ la retragerea nenorocită a turcilor prin Moldova[204]. La fel îl reproduce pe

---

[201] Bernard Wapowski, *op. cit.*, p. 36.
[202] M. Bielski, *Kronika*, II, p. 904.
[203] M. Cromer, *O sprawach, dzieiach...*, Krakov, 1611, p. 582.
[204] S. Sarnicki, *op. cit.*, p. 1189.

Scanned with CamScanner

Cromer, însă în formă rezumativă, Herburt de Fulstin, în compendiul său de istorie polonă:

„...Reliqui vero, cum se utcunque explicassent, et in Moldaviam evasissent a Stephano Palatino, Polonorum habitum mentiente, divexati et contrucidati sunt, ita ut vix decem millia Istro transmisso salva evaserint ..."[205].

Stryjkowski, în cronica sa, îl parafrazează în acest loc pe Bielski:

"...Drudzi zaś, którzy do Wołoch uciekli, od Stephana wojjewody wołoskiego, który wojsko swoje w ony szaty na Bukowinie złupione, po polsku ubrał (jakoby ich w słowie Połacy gonili a oni spali) pobici są wroku 1499..." [206].

"...Iar ceilalţi care au fugit în Moldova au fost bătuţi în anul 1499 de Ştefan voievodul moldovean, care şi-a îmbrăcat oastea leşeşte, în acele mundire luate pradă în Bucovina (ca şi cum leşii ar fi fost cei ce îi alungau [pe turci], iar ei dormeau)."

Letopiseţul rutenesc, care se încadrează în aceeaşi tradiţie istorică mai sus-cunoscută, pomeneşte de asemenea despre înfrîngerea completă a armatei turceşti de către moldoveni, după retragerea ei din Polonia:

„...ostankov že, iže ot mraza izbyša, pobi dla korystej Stefan, hospodar vołoskij, poviedajuvše cariu Tureckomu, jako Lachy postihoša i izbiša ich..." [207].

„...pe ceilalţi, care au scăpat de ger, i-a atacat ca să le ia prăzile, Ştefan, domnul moldovean, trimiţînd vorbă împăratului turcesc că leşii i-ar fi ajuns din urmă şi i-ar fi bătut..."

Dintre cronicarii ce ţin de altă tradiţie istorică decît cea polono-ruteană, amintim pe Ludovic Tubero şi pe Leunclavius.

Tubero nu povesteşte nimic despre atacurile moldovenilor asupra oştirii turceşti în retragere, prin ţara lor. El însă, precum am relatat aiurea, localizează întregul dezastru al turcilor în Moldova-de-Jos, la Dunăre[208], atribuindu-l în întregime intemperiilor şi foametei. Relativ la atitudinea moldovenilor, nu pomeneşte decît despre duşmănoasa lor lipsă de ospitalitate faţă de turci.

După Tubero, Leunclavius continuă — în legătură cu localizarea dezastrului turcilor — aceeaşi părere, însă cu amănunte

---

[205] J. Herb. de Fulstin, *Chronica*, p. 344.
[206] M. Stryjkowski, *Kronika polska*, II, p. 306.
[207] *Ex annalibus ruthenicis (hust. lietop.)*, p. 306.
[208] Cf. Partea I, în *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, p. 97—102. [şi în ediţia de faţă].

Scanned with CamScanner

mai bogate și uneori mai precise. El spune că turcii au plecat din Polonia încărcați de prăzi și de nenumărați captivi, dar pe drum la întoarcere i-a apucat iarna cea grea. Leunclavius nu indică lămurit dacă aceasta s-a întîmplat cînd erau încă în Polonia sau după ce pătrunsese deja pe pămîntul Moldovei. Din cronica sa însă ar reieși că în Moldova, și anume în partea de sud[209], iar nu în Polonia, crede el că i-au izbit pe turci toate nenorocirile ce au contribuit la nimicirea oastei lor, deci atît zăpezile grele cu ger și viscole cît și foametea. La acestea adaugă Leunclavius și luptele cu moldovenii, care alături de intemperii au fost una din însemnatele cauze ale dezastrului: „Quumque per Moldaviam qua venerant, redire constituissent: suo princeps Carabogdaniensis exercitu collecto, quo minus fines suos et subditorum suorum, quos nuper ingressi non leviter adflixerant, novis detrimentis illatis inique vexarent, obstitit: neque transitu tantummodo prohibuit, sed eos etiam, qui transire conati fuissent, occidit..."[210].

Părerea acestor doi cronicari, deși ei sînt ca număr în minoritate față de ceilalți, nu este lipsită de fond. Foarte probabil că ei exagerează plasînd întregul dezastru turcesc în Moldova. Ceea ce însă trebuie să primim de la ei ca sigur e că turcii, în afară de înfrîngerea pe calea armelor suferită de la moldovenii lui Ștefan, au mai avut de suportat în această țară de asemenea și geruri mari și zăpezi, care, firește, nu s-au terminat în Polonia, ci au continuat a-i decima tot drumul la întoarcere, cît au străbătut Moldova, pînă la Dunăre.

Dintre cronicarii apuseni, contemporani cu evenimentul, Sanuto, relativ la întoarcerea turcilor din expediție, prin Moldova — notează într-o scurtă însemnare din jurnalul său, sub anul 1499, că „*turchi habia abuto gran fracasso in li passi tra Valachia* e benche Valachi era et è sottoposti parte a'turchi pur si haveano acordato con il re di Polana a disperder turchi"[211].

Cronicarii și istoricii mai noi continuă în general, privitor la această parte a evenimentului în chestiune, tradiția cronicarilor poloni.

Astfel, Ioachim de Hirtemberg, în compendiul său de istorie polonă, spune despre turci că după ce au pierit de frig în Polonia, „multi etiam qui in clementiam aëris effugerant a Moldavis ipsis, habitum Polonorum mentitis, truciadi sunt"[212].

---

[209] Cf. J. Leunclavius, *op. cit.*, p. 640, locul unde spune că vînturile îi aruncau în mare. Erau deci în sudul Basarabiei.

[210] J. Leunclavius, *op. cit.*, p. 640.

[211] *I diarii di Marino Sanuto*, Venezia, 1879, II, p. 562.

[212] J. Pastorius de Hirtemberg, *op. cit.*, p. 177.

Engel, tot pe baza izvoarelor polone, povesteşte de asemenea această întîmplare în două din scrierile sale.[213] Într-un loc spune el că „Ştefan cu moldovenii lui, îmbrăcaţi în haine polone a desăvîrşit ruina turcilor, aşa încît de abia 10.000 s-au mai întors peste Dunăre"[214], din 80.000 cîţi au fost plecaţi în expediţie, după părerea lui, inspirată probabil din Tubero. La români, Ursu[215] şi Iorga[216] încadrează întreaga expediţie turcească în istoria lui Ştefan cel Mare şi ambii o povestesc în monografiile lor istorice despre acest voievod ca pe un eveniment ce e legat de trecutul Moldovei şi în special de domnia lui Ştefan.

Iată dar ceea ce a făcut ca evenimentul istoric să aibă un atît de puternic răsunet la români, încît să poată ajunge a forma subiectul unui cîntec epic ca cel al lui Marcoş Paşa şi al Crivăţului.

Prin urmare, din cele mai sus relatate rezultă că nici n-ar mai fi nevoie măcar să presupunem că românii au cunoscut dezastrul turcesc pe calea unei tradiţii orale trecute de la rutenii Galiţiei, în Moldova. Acea tradiţie s-a putut forma chiar la moldoveni, care au avut prilejul să fie nu numai martori oculari, dar chiar participanţi activi la nimicirea oştirii turceşti.

Aceasta a făcut deci posibilă naşterea pe pămînt românesc a baladei populare inspirate din discutatul eveniment istoric. Dacă acest cîntec nu pomeneşte nimic despre Ştefan Voievod şi nici despre moldoveni (după cum nici despre ucraneni galiţieni sau poloni), aceasta pe de o parte fiindcă cu vremea asemenea menţiuni au putut să se şteargă complet, iar pe de alta, fiindcă într-o astfel de creaţiune cu atmosferă miraculoasă chiar de la naşterea ei, nu prezentau interes nici rutenii sau leşii, nici moldovenii şi nici Ştefan cel Mare, oricît de popular era acest voievod. Ei au fost înlocuiţi toţi — sau mai curînd lăsaţi în umbră cu totul, de Crivăţ, acel personaj supranatural, cu baze mitologice, care întrupează toată grozăvia iernii. Ceea ce a impresionat mai mult pe popor n-a fost înfrîngerea turcilor pe calea armelor de către ostaşii lui Ştefan Voievod, ci aceea suferită fără intervenţia omului, de pe urma gerului şi a zăpezilor mari, care adică, după concepţia populară, constituia un miracol. Şi dacă luăm în consideraţie

---

[213] Engel, *Geschichte der Moldau und Walachey*, II Teil, S. 153; *Geschichte des ungrischen Reiches*, III Teil, II Abt., S. 101.

[214] Id., *Gesch. ungr. Reiches*, III T. II Abt. S. 101.

[215] I. Ursu, *Ştefan cel Mare*, Bucureşti, 1925, p. 256; *Ştefan cel Mare şi turcii*, Bucureşti, 1914, p. 157—158.

[216] N. Iorga, *Istoria lui Ştefan cel Mare povestită neamului românesc*, Bucureşti, 1904, p. 244.

Scanned with CamScanner

cronicile lui Leunclavius și Tubero, moldovenii au avut desfășurarea tragediei turcești la ei în țară sub toate aspectele, deci și sub cel al asprimii iernii, care, de majoritatea cronicarilor este localizat exclusiv în Polonia.

Așadar centrul de expansiune al cîntecului bătrînesc nu trebuie căutat aiurea decît în Moldova. Repartiția geografică a variantelor, pe care le cunoaștem pîn-acum, nu se împotrivește nici ea acestei ipoteze:

Din Moldova, posedăm 4 variante, toate culese în Munții Vrancei: variantele Diaconu [217], în număr de 3 — două din com. Nereju, iar a treia din com. Colacu — varianta Caraman [218] din com. Reghiu.

Din Muntenia, de asemenea 4 variante, din diferite regiuni: 1) varianta Rădulescu-Codin [219], din Muscel; 2) varianta Mateescu [220], din Argeș (com. Albești); 3) varianta Tocilescu [221], din Teleorman (com. Bragadiru); 4) varianta Brătulescu [222], din Vlașca (com. Velea-Nebuna).

Din Dobrogea, o singură variantă — dată de *Arhiva Dobrogei* [223] ca provenind din jud. Constanța (com. Tortoman). Ea este însă de fapt o repetiție exactă a variantei Tocilescu din Muntenia [224].

---

[217] I. Diaconu, *op. cit.*, p. 221—227.

[218] *Anuarul Arhivei de Folclor*, I, 64—65. [Și în ediția de față.]

[219] C. Rădulescu-Codin, *Op. cit.*, p. 206—209.

[220] C. N. Mateescu, *Op. cit.*, p. 105—110.

[221] Gr. G. Tocilescu, *Op. cit.*, vol. I, t. II, p. 1228—1229.

[222] Colecție inedită.

[223] Vol. I, p. 104—106.

[224] Această variantă trebuie privită cu foarte multă rezervă: fiind absolut identică cu varianta din Teleorman, credem aproape imposibil să fi ajuns acolo prin transmisiune orală, ci numai pe calea cărții. Dacă e permis să nu ne îndoim de buna credință a culegătorului, atunci e de presupus că ea a fost citită și memorizată din *Materialurile folcloristice* ale lui Tocilescu, de către cineva din com. Tortoman, de la care o va fi învățat cel ce a dictat-o pentru *Arhiva Dobrogei*. Astfel, culegătorul — fără să știe, desigur — n-a făcut decît s-o republice. În cel mai bun caz, spre a putea pune această variantă tot pe seama circulației orale, trebuie să credem că bătrînul țăran, I. Vâlsan din jud. Constanța — de la care ni se spune c-a fost culeasă — era originar din com. Bragadiru, jud. Teleorman și că de aici a emigrat în Dobrogea, ducînd cu el și balada. Acest fapt este verosimil avînd în vedere vîrsta lui respectabilă: la 1916, cînd a fost publicat cîntecul, bătrînul — precum sîntem informați — avea 88 ani. Alte explicații, mai puțin probabile ar fi ca persoana de la care îl va fi auzit acest bătrîn să fi fost de obîrșie din Bragadiru; sau și invers: cineva, originar din Tortoman-Constanța să se fi stabilit înainte de 1900, în Bragadiru, unde va fi dictat balada destinată colecției Tocilescu. Oricum, identitatea perfectă dintre cele două variante la o distanță așa de mare apare ca ceva cu totul excepțional.

Scanned with CamScanner

Din Oltenia, varianta Densusianu [225], din Gorj (com. Turburea).

De la românii din Serbia (regiunea Timocului), varianta Giuglea-Vâlsan [226], din satul Rîtcova, de pe malul Dunării, aproape de Ostrovul Corbului.

Din Banat, varianta Marienescu [227], din jud. Caraș.

Din Ardeal și din celelalte provincii nu cunoaștem nici o variantă.

Prin urmare, cel mai bine reprezentată este balada în Moldova și Muntenia. Dar la fiecare din aceste provincii aflăm un număr egal de variante, afară de cazul cînd am socoti pentru Moldova și o variantă fragmentară [228], ceea ce ar spori la 5 numărul variantelor moldovene. Totuși, de aici nu putem conchide nimic sigur asupra priorității vreuneia din aceste două provincii din punct de vedere al răspîndirii cîntecului. Mai trebuie însă să ținem seama de un fapt care ni se pare foarte semnificativ: în timp ce variantele muntene sînt înregistrate din diferite regiuni ale provinciei, cele moldovene provin toate din ținutul Vrancei. Apoi e interesant de remarcat că acestea din urmă s-au cules în ultimii ani — cea mai de mult a fost auzită în 1919, iar Diaconu își publică variantele sale în 1930 — de unde rezultă că astăzi chiar străbătînd Munții Vrancei, încă se mai poate asculta cîntecul lui Marcoș Pașa, ceea ce e aproape sigur că nu se petrece în celelalte provincii. Aceasta arată marea popularitate a baladei în acel colț sud-vestic al Moldovei.

Dacă mai amintim și faptul că la variantele moldovene nu observăm elemente care să probeze decadența cîntecului, cum e cazul cu alte variante din celelalte provincii, ci dimpotrivă ele prezintă tema în toată puritatea, fără contaminații cu motive din balade străine — atunci se va înțelege și mai bine de cîtă vitalitate se bucură cîntecul lui Marcoș Pașa în Vrancea. Astfel, această regiune apare ca un adevărat cuib al baladei noastre. Totuși nu trebuie nicidecum să ne închipuim că în alte părți ale Moldovei — ca și ale celorlalte provincii românești de altfel — nu ar fi existat sau, poate, că nu există chiar, acest cîntec bătrînesc. Culegerile noastre de folclor făcute fără nici o sistemă și fără o cercetare

---

[225] Cf. *Flori alese*, p. 140—143; întîia oară a fost publicată în *Revista critică literară*, (de subt direcția lui Ar. Densusianu), anul II, p. 377—379, din răspunsurile la chestionarul lui N. Densusianu.

[226] G. Giuglea—G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 275—277.

[227] At. M. Marienescu, *op. cit.*, II, p. 75—79.

[228] Colecție inedită.

Scanned with CamScanner

uniformă în toate regiunile locuite de români, nu prezintă nici o garanție în această privință. În general culegerile acestea se datoresc întîmplării: pentru ținutul care a avut norocul să-și găsească un culegător harnic și priceput [229], avem documente folclorice; pentru cele care n-au avut acest noroc nu posedăm nimic sau cu totul insuficiente și nesigure materiale. Distribuția geografică a variantelor deci nu ne dă dreptul decît la concluzii foarte aproximative asupra răspîndirii cîntecului lui Marcoș Pașa [230]. Cu toate acestea, avînd în vedere numărul relativ mare de variante moldovene și ținînd seamă totodată și de datele istorice relatate, se poate deduce că balada în chestiune a fost în Moldova mai răspîndită și mai cultivată decît oriunde aiurea și că prin urmare, acolo a luat ea naștere. Din Moldova, firește, balada s-a împrăștiat cu cea mai mare ușurință și în celelalte provincii. Faptul că avem 2 variante, care au fost culese la periferia domeniului etnic românesc — cea de la românii timoceni și cea din Banat — adică din punctele cele mai depărtate de ținutul natal al cîntecului bătrînesc, ne arată clar cît de răspîndită a fost în trecut balada aproape pe tot cuprinsul Daciei.

Dacă am vrea să știm unde anume s-a născut, la moldoveni, acest cîntec, nu putem preciza nimic: s-a format el în Moldova dintre Prut și Nistru, pe unde a fost drumul armatei turcești spre Polonia? sau poate prin Bucovina, aproape de frontiera polonă? Din aceste părți însă nu ne este cunoscută nici o variantă. Ori poate a luat naștere undeva în sudul Moldovei, unde, precum am văzut, unii cronicari chiar localizează dezastrul turcesc? Variantele moldovene, care toate provin din sud, ar fi o mărturie pentru aceasta. Însă faptul că astăzi cîntecul lui Marcoș nu e cunoscut decît în acel colț al Moldovei de Jos se explică în primul rînd, desigur, prin aceea că acest ținut de munte, izolat de marile drumuri ale vieții modernizatoare, a putut rămîne mult mai fidel păstrător de materiale folclorice decît altele.

În legătură cu căutarea centrului de expansiune al baladei, ar trebui de asemenea examinate, din punct de vedere fonetic,

---

[229] Cum e cazul cu Vrancea, care l-a aflat în Diaconu.

[230] Aceasta cu atît mai mult cu cît chiar în ce privește materialul cules, nu putem avea pretenția de a cunoaște toate variantele. Desigur, mai există și altele în afară de cele utilizate de noi. În special se vor fi aflînd prin reviste, foi periodice locale și chiar în manuscrise, deci în surse ce nu pot fi bănuite sau sînt inaccesibile. Numărul variantelor pe care le cunoaștem în ultimul timp e mai mare, datorită bunăvoinței d-lor I. Mușlea și V. Brătulescu, care ne-au atras atenția asupra altor exemplare.

Scanned with CamScanner

numirile sub care se ascunde în diferite variante adevăratul nume al personajului istoric. Îl aflăm sub cinci aspecte fonetice:

Marcóci [231] — în Muntenia (Vlaşca-Ilfov);
Marcoş [232] — în Muntenia (Teleorman, Muscel) şi Dobrogea;
Arcoş [233] — în Muntenia (Argeş);
Marcuş [234] — în Moldova (Vrancea);
Marcu [235] — în Oltenia (Gorj, Romanaţi).

Transformarea cuvîntului turcesc Malkoč, sub înrîurirea numelui românesc Marcu, va fi urmat, în chip logic, următoarele etape de evoluţie:

Malkóč > Marcóci > Marcoş (Arcoş) > Marcuş > Marcu.

Deci „Marcóci", care reprezintă primul pas către românizarea numelui turcesc, este în acelaşi timp şi cel mai vechi aspect al acestui nume în cîntecul bătrînesc. Îndată după „Marcóci", în ce priveşte arhaismul, vine aspectul „Marcoş". Iată deci că formele cele mai arhaice se află toate în variantele muntene ale baladei.

— Trebuie să deducem de aici că numele Malkoč s-a fixat în forme româneşti prima dată în Muntenia şi că chiar balada să se fi născut în această provincie?

Dar aflăm o dovadă documentară foarte interesantă, care ne permite să urmărim cum, în Moldova, procesul de românizare al numelui în chestiune începe chiar din timpurile cele mai apropiate de vremea expediţiei turceşti condusă de Malkoč. Analele Putnene, care de asemenea pomenesc pe acest paşă, îl numesc: „Marcólci". Ele povestesc despre înfrîngerea lui de către Ştefan cel Mare în anul 6993 (1484), noiemvrie 16, la Cătlăbuga: „разбй Стефань Воевода войска тоурскаа й Марколча на Кътлъбоугђ" [236].

În afară de această mărturie veche, mai cunoaştem încă două contemporane despre existenţa aspectului fonetic „Marcóciŭ" în Moldova:

---

[231] Cf. varianta V. Brătulescu: „Împărat Marcóci bătrîn" sau „Marcóci -Paşa ăl bătrîn".

[232] Variantele Gr. G. Tocilescu, *Arhiva Dobrogei* şi Rădulescu-Codin.

[233] Varianta C. N. Mateescu.

[234] Variantele I. Diaconu.

[235] Variantele O. Densusianu şi N. Păsculescu.

[236] Ioan Bogdan, *Vechile cronici moldoveneşti pînă la Ureche*, Bucureşti, 1891, p. 147.

Scanned with CamScanner

1. În graiul popular al acestei provincii, circulă zicala „gerul lui Marcóciu“ [237], care, evident, nu e decît un alt răsunet al aceluiaşi eveniment istoric în folclorul român. Această expresie e întrebuinţată ca un fel de superlativ, cînd poporul vrea să vorbească despre un ger grozav.

2. Toponimia Moldovei păstrează şi ea pînă astăzi numele paşei sub forma „Marcosĭu“ în numele unui deal înalt din jud. Covurlui, la sud de satul Vîrlezi [238].

Prin urmare, aspectele fonetice mai arhaice ale variantelor muntene nu sînt deloc o dovadă că balada ar fi luat naştere în Muntenia, ci că întîmplător aici ele s-au păstrat, în timp ce în Moldova au dispărut din cîntec, lăsînd locul formei mai nouă „Marcuş“. *Nu poate fi nici o îndoială deci că numele paşei — în forma sa cea mai veche, „Marcóciu“, în care se manifestă acţiunea etimologiei populare de tipul iniţial — a trecut la munteni împreună cu balada, din Moldova.*

Relativ la formele Marcuş-Marcoş (Arcoş) în special, vom mai relata încă unele observaţii, care, în bună parte, ţin tot de problema stabilirii centrului de expansiune al cîntecului bătrînesc. E foarte curios faptul că aceste forme sînt absolut identice cu aspectele fonetice sub care e cunoscut numele creştin Marcu în limba maghiară: „Márkus“ şi „Márkos“ (citeşte: Márcuş, Márcoş). — Să fie numai o coincidenţă? Ori poate e de presupus că la fixarea numelui turcesc sub aceste forme, în epica populară românească, a contribuit şi vreo influenţă ungurească? Ni se pare că o asemenea ipoteză trebuie pusă. La români, formele Marcuş, Marcoş nu reprezintă o adaptare desăvîrşită, ci continuă a fi simţite ca străine. Ele sînt complet izolate în balada în chestiune; în afară de acest produs folcloric, după cît ştim, sînt cu totul ne-

---

[237] T. Pamfile, *Văzduhul*, Bucureşti, 1916, p. 9. — Expresia aceasta ne comunică d-l V. Brătulescu, e cunoscută şi în Muntenia (Vlaşca).

[238] Numele acestui paşă este şi mai cunoscut în toponimia Dobrogei, unde însă s-a păstrat nealterat, datorită mediului turco-tătar care l-a susţinut Aici Malcóci e numele unui sat mare, situat lîngă gurile Dunării la 7 km spre est de Tulcea. La fel se numeşte un deal din apropiere, de pe malul drept al braţului Chilia. Tot în vecinătatea acestui sat e şi un loc, ce poartă acelaşi nume: „Malcóci-Ghiol“ (= lacul lui Malcóci). Cf. Grigore Dănescu, *Dicţionarul geografic, statistic şi istoric al jud. Tulcea*, Bucureşti, 1896, p. 318—321. Aproape de Silistra de asemenea un cătun, care intră-n alcătuirea comunei Hairam-Chioi, poartă numele Malcóci. Iar lîngă acest sat se află dealul „Malcóii-Mezarlîc“ (= cimitirul lui Malcoci). Vezi T. X. Bianchi et J. Kieffer, *Dgctionnaire turc-fr.*, Tome II, p. 876, Paris, 1850. Cf. G. Dănescu, *Dicţionarul geocrafic, statistic, economic şi istoric al jud. Constanţa*, Bucureşti, 1897, p. 553—554.

Scanned with CamScanner

cunoscute în popor. Transformarea cuvîntului turcesc Malkoč în Markoš şi apoi Markuš, pe baza principiului etimologiei populare, s-a putut realiza mult mai lesne la maghiari decît la români. Schimbări întîmplate sigur pe teritoriul limbii române, independent de orice înrîurire străină sînt: Malkoč > Marcólci şi Malkóč > Marcócĭ [239]. Asupra celorlalte aspecte însă ne putem îndoi că s-au născut fără concurs străin. E drept, fenomenul Marcócĭ > Marcoş e foarte posibil la români, mai ales dacă avem în vedere trecerea numelui din Moldova în Muntenia. Fonetismul exact al lui Marcóci în graiul moldovenesc e: „Markóśĭ".

Sunetul ś, specific moldovenilor, este foarte apropiat de š şi chiar e perceput de munteni adesea ca š. Astfel, în unele variante ale baladei, care s-au răspîndit în Muntenia, de la moldoveni, Markóś a putut deveni Marcoş. Şi numai aşa socotim posibilă transformarea numelui turcesc Malkóč în Marcoş, dacă voim s-o explicăm ca rezultat al unor prefaceri exclusiv româneşti. În cazul acesta, am avea o dovadă filologică foarte preţioasă, care ne indică în chip precis că balada a luat naştere în Moldova. Dacă însă avem în vedere felul cum e accentuat acest nume, observăm că forma sa arhaică, de origine moldovenească, poartă accentul pe a doua silabă: Markóśĭŭ, şi tot aşa îl are pînă azi numele Marcóci din varianta Brătulescu din Muntenia. Dar despre forma Marcoş nu ştim cum e accentuată. În nici una din cele trei variante, unde se află, nu e însemnat accentul. Logic ar fi să-l aibă tot pe a doua silabă (Marcóş), dacă e adevărat că derivă din forma mai veche „Markóśĭŭ". Totuşi, credem aproape sigur că el se află pe prima silabă: Márcoş. Schimbarea accentului de pe silaba a doua pe cea dintîi nu e greu de explicat: imaginea cuvîntului românesc,— după care se modela cel de origine turcească — prezenta accentul pe prima silabă: Márcu. Deci sub această influenţă, Marcóš > Márcoš. Mai greu de explicat este forma Marcuş, din două variante vrîncene. Nici aici accentul n-a fost notat de culegător, însă avem convingerea că numele eroului baladei e accentuat de asemenea pe prima silabă;: Márcuş. Dar aceasta e foarte curios, căci aici nu se mai poate invoca înrîurirea formelor româneşti, ba chiar acestea se împotrivesc unei asemenea accentuări. Românii cunosc derivate diminutivale de la Marcu, precum: Mărcúş (Mărcuşór), Mărcúţ, de unde vedem că numele Marcuş din variantele moldovene — dacă s-ar fi ajuns la el pe baza aplicării etimologiei populare în cadrul exclusiv al limbii româneşti —

[239] Ori, poate, cu necesitate: Malkóč > Marcólcĭ > Marcócĭ?

Scanned with CamScanner

ar fi fost normal nu numai ca să poarte accentul pe a doua silabă, dar totodată să prezinte trecerea lui *a* neaccentuat la *ă* și astfel să avem forma Mărcúș Pașa [240]. De ce a fost ținut în frîu principiul etimologiei populare ca să respecte o formă așa de neromânească? Numai de simțul culorii locale? Ne îndoim că acest simț a putut avea aici atîta tărie, mai ales că în unele variante ale cîntecului — cum sînt cele oltene — s-a trecut complet peste el, ajungîndu-se la identificarea numelui eroului turc cu forma românească, dînd Marcu Pașa. [241]

De aceea ni se pare destul de probabil ca la stabilirea formelor Mârcoș, Márcuș, la români, în cîntecul bătrînesc, să fi jucat oarecare rol înrîurirea unor fonetisme maghiare. Unele date istorice vin în sprijinul acestei presupuneri. Transilvania a cunoscut bine și ea pe generalul turc Malkočoglu. Ba mai mult, chiar expediția a doua a turcilor în Polonia a fost de aproape urmărită de către maghiari. Regele lor Vladislav, polonez de origine — fiu al lui Cazimir și fratele regelui polon contemporan cu el, Ion Albert — promisese ajutor polonilor și chiar a poruncit contelui Petru de Sf. Gheorghe să-și adune oaste, din Ardeal, și să meargă în contra turcilor [242]. Deci, în special, în regiunea săcuiască din sud-estul Transilvaniei s-a putut fixa numele comandantului expediției turcești, într-o tradiție orală — dacă nu chiar în vreo baladă populară maghiară* —care apoi să fi fost cunoscută și de românii ardeleni. De la aceștia trecerea ar fi fost ușoară peste munți, îndeosebi la românii din ținutul cel mai apropiat, al Vrancei, de unde posedăm astăzi patru variante, dintre care două ne dau forma Márcuș pentru numele eroului turc. La românii din Transilvania însă balada nu e atestată. Rămîne de cercetat dacă nu cumva literatura populară ungurească cunoaște vreun astfel de cîntec sau măcar vreo legendă în proză relativ la expediția dezastruoasă a pașei Malkóč în Polonia.

Dacă e just că formele românești Marcoș — Marcuș sînt un reflex al fonetismelor maghiare Márkos — Markús, aceasta credem

---

[240] Dacă totuși privim fonetismul Márcuș ca românesc pur, atunci trebuie socotit drept o evoluare mai înaintată a formei muntenești Márcoș, unde *o* neaccentuat din silaba finală a trecut la *u*, ca în exemplul: bálmoș-bálmuș. (Poate și în numele proprii vechi românești: Mógoș > Móguș? Drágoș > Dráguș?)

[241] Aici însă, e drept, nu trebuie uitat rolul pe care l-a jucat contaminația cu numele eroului Marcu Viteazul, care deși e din alt cîntec — aparținînd unui ciclu sud-slavic — era în Oltenia deja foarte popular cînd s-a răspîndit balada lui Marcoș-Pașa acolo.

[242] Engel, *Geschichte des ungrischen Reiches*, III Teil, II Abt. S. 101.

* Nu a fost atestată nici o baladă cu acest subiect la maghiarii din România. Cf. Faragó József, *Paralele între baladele populare românești și maghiare*, în *Anuarul de folclor*, II, Cluj-Napoca, 1981. (n. ed.)

Scanned with CamScanner

că a rezultat mai curînd în urma unei încrucișări de tradiții orale. Prima tradiție va fi trecut la unguri de la români, care erau mai în direct contact cu evenimentul istoric, iar numele avea desigur aspectul moldovenesc Markóšĭ. Din Transilvania, după ce se va fi realizat confuzia cu formele maghiare, numele eroului va fi fost reprimit de români, prin cei ardeleni, și apoi transmis iar în Principate. Aspectul românesc a putut ajuta acțiunea principiului etimologiei populare la unguri, înlesnind identificarea numelui turcesc cu Márkos. Cum că în adevăr, la maghiari, numele pașei în chestiune a avut în popor o astfel de formă, se confirmă și pe cale documentară. Cronicarul Tubero, care se ocupă de istoria ungurilor — cunoscînd bine acest popor în mijlocul căruia se pare că a trăit — și care e contemporan cu expediția armatei turcești în Polonia, ne vorbește foarte pe larg despre comandantul ei, sub aspectul latinizant „Marconius".

Această formă nici într-un caz nu poate avea la bază fonetismul turcesc „Malkóč", ci, cel mai probabil, un fonetism unguresc de tipul „Márkos". Povestirea lui Tubero, avînd unele puncte de contact cu o tradiție populară — desigur maghiară, din care se va fi inspirat direct — reflectează fără îndoială și în ce privește acest nume un aspect folcloric autentic, unde adaptarea cuvîntului exotic la împrejurări ungurești și creștine era un fapt împlinit.

În orice caz, influența maghiară, realizată pe calea transmisiunii orale a unor legende cu fond realist, n-a avut la români altă repercusiune decît în fonetismul numelui eroului, nu însă și asupra cîntecului, care, prin toate elementele lui — precum am văzut aiurea — este o creațiune pur românească. Deci, dacă această părere s-ar verifica, ea nu schimbă nimic din concluziile noastre în legătură cu geneza baladei românești și cu centrul ei de expansiune.

Ipoteza mai sus expusă, relativ la influența ungurească, o dăm sub toate rezervele, deoarece ne lipsește materialul necesar spre a o controla. Totuși, oricît de curioasă ar părea, am prezentat-o fiindcă faptele înseși ne-au sugerat-o.

CONCLUZIE

Studiul nostru asupra cîntecului lui Marcoș Pașa — una dintre cele mai vechi balade populare românești în care e vorba despre turci — ne arată că uneori aflăm în adevăr oglindit cîte ceva din istoria trecutului în eposul poporului și că putem chiar determina anumite evenimente și cronologia lor, ba că, pe această cale, putem ajunge și la stabilirea timpului aproximativ al naș-

Scanned with CamScanner

terii cîntecului. Totuși, e nevoie să specificăm, acestea sînt cazuri foarte rare. Descoperirea unei realități istorice incontestabile, ca aceea din tema cîntecului bătrînesc analizat de noi, nu trebuie să ne iluzioneze prea mult: ceea ce ne-a dus la determinarea evenimentului real au fost izvoarele istorice pe care le-am avut la îndemînă. Deci, ca să reducem rezultatele acestei cercetări la justele lor proporții, trebuie să constatăm că de fapt nu e vorba aici de reconstituirea unui eveniment istoric pe baza baladei populare, ci de o recunoaștere a lui în creațiunea folclorică și de o identificare a datelor aflate acolo, cu cele din izvoarele istorice. Dacă cineva ar fi reconstituit dezastrul armatei turcești numai pe baza cîntecului bătrînesc, procedînd la aceasta cu oricît de prudentă atitudine critică, și dacă ar fi ajuns la aceleași rezultate, am fi fost cei dintîi care să le respingem ca pe niște pure fantasmagorii.

Produsul folcloric — de orice specie ar fi — nu îndreptățește pe nimeni la nici un fel de reconstituiri istorice. La identificarea evenimentelor din el însă, — după tipul celei realizate de noi — folcloristul are dreptul în anumite cazuri, iar adesea e chiar nevoit s-o încerce.

În ce privește epica populară în versuri la români, se mai pot face cu succes unele identificări.

O astfel de încercare, pentru timpuri mai nouă, destul de vag schițată — mai mult un fel de indicație — aflăm în Tocilescu. În precuvîntarea sa la *Materialuri folcloristice*, bazîndu-se pe cronica lui Neculce, el atrage atenția asupra subiectului istoric din balada Agăi Bălăceanu [243]. Identificarea lui Tocilescu era de altfel mult mai ușor de făcut prin faptul că balada își păstrează încă destul de fidel caracterul ei istoric, în special datorită apropierii mai mari a evenimentului cîntat, de vremea noastră. În acel cîntec bătrînesc nota realistă, istorică predomină, pe cînd în cel al lui Marcoș Pașa elementul fantastic, care a asimilat așa de bine datele realiste, dă baladei aparența că n-a putut avea niciodată la baza ei motive istorice. De aceea se înțelege de la sine ce greu ar fi fost — ba chiar imposibil — de bănuit tema realistă de la origine, dacă nu erau cronicile și cu deosebire anumite motive comune cronicilor și baladei.

Preocuparea centrală a cercetării noastre a fost cronologizarea; nu a evenimentului din cîntecul bătrînesc, ci a cîntecului

---

[243] Cf. Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, partea I, p. XX sq.

Scanned with CamScanner

însuși. Toate celelalte chestiuni se subordonează acesteia. Chiar și problemele de geneză țintesc în realitate tot către același scop. Din acest studiu se vede, totodată, la cît element istoric, și cît de transfigurat, ne putem aștepta să aflăm în balada populară, precum și ce anume evenimente au șanse de a pătrunde în ea: cataclisme de tipul iernii grozave din 1498, epidemii mari cum e ciuma, holera, apoi chiar unele războaie grele care s-au repercutat în masele populare prin pustiiri, foamete etc... Istorie propriu-zisă, în sensul politic — adică de fapt cea oficial cunoscută — este foarte puțină în eposul popular. Temele istorice apar în creațiunea epică a poporului complet simplificate, iar datele reduse la minimum sau cel mai adesea înlăturate cu totul.

Căutînd a arunca oarecare lumină asupra genezei cîntecului lui Marcoș Pașa, ne-am slujit de el ca să ilustrăm cu acest prilej și anumite fenomene folclorice curente în domeniul epicii populare în versuri.

Credem că studiul monografic al diferitelor balade, analizate atît din punct de vedere al fondului realist ce se poate afla în ele, cît și din punct de vedere genetic, e foarte necesar ca să putem păși pe un teren mai sigur la clasificarea în cicluri și la cronologizarea cîntecelor noastre bătrînești.

A apărut în *Anuarul Arhivei de folclor*, I, Cluj. „Cartea Românească", 1932, p.53—105; II, București. M.O., Imprimeria Națională, 1933, p. 21—88'.

Scanned with CamScanner

CONSIDERAȚII CRITICE ASUPRA GENEZEI ȘI RĂSPÎNDIRII BALADEI MEȘTERULUI MANOLE ÎN BALCANI

Din complexul de chestiuni privitoare la geneza și circulația baladei Meșterului Manole în Peninsula Balcanică vom desprinde — spre a le supune unui examen critic — numai cîteva, asupra cărora ne-a atras atenția în special studiul de o deosebită însemnătate al d-lui Skok, publicat încă din 1929 în *Buletinul Societății Științifice din Skoplje* [1]. În același timp, vom căuta alte soluții în locul celor pe care le credem că nu pot rezista criticei. Ideile principale susținute de d. Skok, în acel studiu [2], sînt următoarele:

I. „Legenda" cu motivul zidirii unei femei a *luat naștere într-un mediu de zidari.*

II. Zidarii *„creatori și răspînditori" ai „legendei" în chestiune au fost românii macedoneni, așa-numiții Gogi.*

---

[1] Dr. Petar Skok, *Iz balkanske komparativne literature. — Rumunske paralele „zidanju Skadra"* — (în: *Glasnik skopskog naučnog društva.* V, 221 sq.), Skoplje, 1929.

[2] Citatul studiu, relativ la cîntecul lui Manole, are trei părți distincte:

α) O parte introductivă critico- bibliografică asupra subiectului, unde autorul trece în revistă materialele folclorice cunoscute și studiile mai importante referitoare la popoarele balcanice și în special la români (p. 221—5).

β) Urmează partea cea mai extinsă, în care sînt expuse — prin momentele lor principale — acțiunile diferitelor variante românești ale baladei populare cu motivul zidirii unei femei în temelia clădirii: 10 variante dacorom. și 2 mrom. (p. 225—37). Pentru noi, acest capitol — ocupîndu-se cu chestiuni atît de familiare românilor — nu oferă un interes special; pentru cercetătorii slavi, însă, da, fiindcă le pune la dispoziție, deși numai în rezumat, materialul folcloric românesc. Față cu mulțimea variantelor drom., cele 10 analizate de d. Skok sînt desigur un număr restrîns; totuși ele sînt printre cele mai cunoscute. Notăm că dintre toți cei ce s-au ocupat pîn-acum de această creație folclorică, d. Skok a utilizat în cercetarea sa cel mai mare număr de variante românești.

γ) Ultima parte constituie studiul propriu-zis. Aici aflăm ipotezele puse de autor și argumentele aduse în sprijinul lor (p. 237 sq.). Asupra acestui capitol și în legătură cu problemele dezbătute în el, vom insista în mai multe din paginile ce urmează.

Scanned with CamScanner

Aceste ipoteze, pline de originalitate și de interes pentru etnografia balcanică, merită o specială atenție din partea folcloristului român. Să le cercetăm mai de aproape.

I. Referindu-ne la prima părere, constatăm de la început că ea are două importante puncte de sprijin:

a) lumea în care ne introduce balada populară este pretutindeni cea a zidarilor — chiar și în varianta sîrbo-croată;

b) superstiția care e la baza baladei pare a avea o origine zidărească.

Să fie oare de ajuns aceasta? Dar mai întîi avem de relevat o nedumerire în legătură cu expresia „legendă", utilizată de d. Skok în discuție. E prea vagă și dă naștere la confuzii. Ce înțelege d-sa prin legendă?

— Superstiția de tipul general: că o clădire nu se poate înălța fără a zidi o jertfă omenească în temelie? sau:

— Superstiția concretizată în forme speciale, care au circulat întîi desigur în proză, că anumit meșter mare a zidit în temelia cutării clădiri, spre a izbîndi, pe o femeie sau chiar pe soția sa?

— Ori înțelege d. Skok exclusiv balada populară?

Dac-ar fi înțeles superstiția de tipul primar, ca articol al unei credințe religioase — deși în cazul acesta termenul „legendă" e cu totul impropriu —, d. Skok ar avea într-o oarecare măsură dreptate. Dar, pentru a căuta originea superstiției care formează nucleul baladei populare, am fi foarte încurcați, fiindcă ar trebui să mergem departe de tot în trecut — să numărăm anii nu cu secolele, ci cu mileniile. Această credință este nu numai paleobalcanică, ci totodată una din superstițiile universal-omenești aflătoare și la popoarele din alte continente. Deși răspîndită în cercuri atît de largi, din timpuri străvechi, totuși, *la obîrșie, superstiția aceasta trebuie pusă, desigur, pe sama unui cerc restrîns, al breslei zidărești, care, la fiecare popor, cunoștea în amănunt toate detaliile de ritual relativ la ea.* Însă nu prin acele detalii, ci prin părțile general cunoscute, credința a impresionat și a stimulat poporul la creația artistică. Dar d. Skok nu înțelege prin „legendă" superstiția însăși, fiindcă atunci, evident, mediul zidăresc în care s-a născut n-ar mai putea fi cel al Gogilor. D-sa ne spune precis într-un loc că zidarii Gogi s-au folosit de motivul superstiției care se întîlnește la fiecare popor (p. 239—240).

Dacă prin „legendă" înțelege povestirea în proză care, cu diferite nume, după loc și timp, a circulat multă vreme — uneori în forme mai artistice, alteori avînd caracter pur informativ —, atunci d. Skok încă ar avea oarecare șanse să-și apere cu succes părerea.

Scanned with CamScanner

Desigur, *zidarii erau cei dintîi care puteau şti împrejurările evenimentului tragic — al sacrificiului cutării fiinţe omeneşti impus de fatalitatea acelei credinţe implacabile legate de profesia lor. Şi ei vor fi fost centrul de la care se răspîndeau primele veşti în masele populare.* Acest stadiu e şi el foarte vechi şi de lungă durată.

Mai sigur însă ni se pare că prin „legendă" d. Skok a înţeles numai creaţia poetico-muzicală a poporului, inspirată din superstiţie. Atunci de ce nu i-a spus clar: baladă populară?

În cazul acesta, *nu putem fi de acord cu d. Skok că balada cu motivul jertfirii femeii s-a născut cu necesitate într-un mediu zidăresc.* O astfel de părere, în lumina unei critici obiective, ne apare foarte riscată. În adevăr, *cîntecul popular — ca şi poezia cultă dealtfel şi ca şi orice produs artistic — nu cerea decît talent spre a fi înfăptuit, nu şi o anumită profesie.* Nouă ne vine greu să credem că creaţia cîntecului în discuţie se datoreşte cercului extrem de restrîns al breslei zidarilor, care nici nu e pur rural (chiar de vor fi fost cei mai mulţi originari de la sate, prin ocupaţia lor ei erau legaţi mai mult de centrele urbane). Mult mai verosimil e că balada a luat naştere într-un mediu rustic prin excelenţă, în afară de cel al zidarilor de carieră. Ceea ce se poate susţine însă în chip serios este că — odată creat acest cîntec — *el a fost selectat de mediul zidăresc, care va fi făcut dintr-însul cîntecul său favorit.* Deci acea parte a ipotezei d-lui Skok, unde spune că *zidarii au fost răspînditorii cîntecului*, o primim; însă, firește, cu *restricţia că aceştia au contribuit într-o măsură mai largă, poate, decît alte cercuri, iar nicidecum că ar fi singurii ei răspînditori*, ceea ce, desigur, nici d. Skok nu pretinde.

Problema pusă de d. Skok, pentru cazul cu totul special al cîntecului femeii zidite — în legătură cu naşterea lui în mediul zidăresc —, se poate încadra în rame cu mult mai largi. O putem enunţa astfel: *care-i partea de contribuţie în creaţia folclorică în genere a fiecărei categorii rustice avînd o anumită îndeletnicire, un anumit meşteşug?*

Se ştie că în tezaurul folcloric al fiecărei naţiuni avem unele rituri în care numai anumite grupuri din societatea rurală sînt iniţiate şi de care altele sînt străine. La fel, unele proverbe speciale de circulaţie restrînsă, unele legende şi anecdote din acea viaţă deosebită, un capital de cuvinte în uz numai acolo şi necunoscut vocabularului comun... apoi de asemenea cîntece. Produsele folclorice cu caracter artistic, dacă nu sînt chiar create pe de-a-ntregul de un mediu specific, vor fi împrumutate de aiurea şi adaptate pe cît posibil la acel mediu. La cele care aparţin folclorului poetico-muzical, adaptarea se realizează de obicei prin diferite loca-

Scanned with CamScanner

lizări şi prin atracţii de personaje, evenimente . . . caracteristice mediului respectiv şi felului său de trai. Cu alte cuvinte, tot ceea ce atinge într-o oarecare măsură o anumită ocupaţie rurală e firesc să capete un aspect deosebit, în care se reflectă viaţa celor ce trăiesc din acea ocupaţie. De ex., prisăcarii vor avea o sumă de rituri magice pentru apărarea stupurilor de răufăcători ori de evadarea albinelor, altele pentru progresul muncii lor, pentru înmulţirea roiurilor etc . . . Ei vor cunoaşte unele superstiţii divinatorii în legătură cu creşterea albinelor, cu succesul sau insuccesul în viitor. Vor avea un vocabular tehnic special, vor întrebuinţa unele expresii caracteristice şi anumite zicători de circumstanţă complet ignorate aiurea. Vor şti, desigur, şi unele legende — de ex., cum s-au născut pe lume albinele — . . . poate chiar şi cîntece inspirate din sfera de preocupări ale albinăritului. Totuşi, trebuie să recunoaştem, o astfel de îndeletnicire tehnică îşi are cercul ei cu totul limitat, şi chiar în interiorul acestuia ea nu va invada, firește, toate domeniile vieţii psihice a inşilor şi a grupului, nici nu va imprima, deci, caractere distinctive tuturor produselor folclorice în uz la prisăcari, ci numai acelora care vin în foarte strîns contact cu ocupaţia respectivă. Dacă într-o creaţie populară, artistică, surprindem un motiv secundar, pe care-l bănuim că provine dintr-un mediu de crescători de albine, în cazul acesta nu poate fi vorba decît de o influenţă a acestui mediu sau cel mult de o simplă adaptare la el. Dacă însă produsul folcloric are la bază — ca temă centrală — vreun motiv din riturile ori din superstiţiile specifice acelei categorii rustice, atunci sîntem îndreptăţiţi să facem supoziţia că el a putut răsări mai curînd în acel mediu decît aiurea, dar nu cu necesitate.

La creaţiile mai ample însă şi de circulaţie generală, chiar în asemenea circumstanţe, e foarte imprudent să atribuim originea lor unui anumit mediu meşteşugăresc. Aici, evident, e nevoie de însuşiri artistice în rîndul întîi; tema a putut fi cunoscută şi în afară de acel mediu. Cel mai adesea avem de-a face în acest caz cu selectarea creaţiei folclorice şi cu o contribuţie ulterioară, manifestată prin unele eliminări de motive vechi şi în acelaşi timp prin completarea cu unele detalii noi, între care aflăm uneori chiar diferite expresii speciale aparţinînd terminologiei respectivei îndeletniciri. O astfel de operaţie aplicată producţiei populare, într-un anumit mediu tehnic, scade de obicei nivelul estetic al ei.

Dacă în domeniul creaţiei folclorice artistice sîntem înclinaţi a atribui un rol atît de modest grupurilor rurale cu anumite ocupaţii speciale, nu vom spune acelaşi lucru relativ la cunoştinţele lor tehnice şi la superstiţiile indistructibil legate de ele. Aici membrii

Scanned with CamScanner

acestor grupuri sînt creatori, păstrători fideli şi răspînditori în stil mare.

Afirmaţiile noastre însă îşi impun oarecare rezerve. Există totuşi mediuri rustice, alcătuite din colectivităţi foarte mari, în care creaţia folclorică de artă este cu mult mai favorizată pentru motivul că, în sînul lor, are de unde-şi recruta talentele trebuitoare. Acesta e cazul cînd o ocupaţie anumită — fiind impusă de speciale condiţii geografice — domină populaţia unei întregi regiuni, sau chiar majoritatea populaţiei unei ţări, de ex. plugăria la români. Trebuie să constatăm însă că, nici în această împrejurare, caracterele speciale ale îndeletnicirii de bază — cele plugăreşti — nu apar deloc distincte în produsul folcloric artistic. Adesea e cu neputinţă să ghicim dintr-însul pe autorul plugar. Totuşi talentele de marcă ale literarurii noastre populare nu par a se fi ivit dintre muncitorii cîmpului. O altă ocupaţie care la români de asemenea se-ntinde asupra unei numeroase colectivităţi şi care în trecut era şi mai răspîndită încă, păstoritul [3], a dat întotdeauna un procent de talente cu mult mai mare ca altele, datorită faptului că mediul — şi cel natural şi cel social — este foarte prielnic creaţiei artistice. Peisajul minunat al muntelui a educat în simţul frumosului generaţii după generaţii de ciobani, iar izolarea în care trăiesc, precum şi răgazul pe care-l află în ocupaţia lor, i-a predispus la meditaţie, înclinîndu-i la creaţia poetică şi muzicală mai mult ca pe locuitorii cu alte îndeletniciri, din alte regiuni. Putem vorbi de o însemnată producţie artistică a ciobanilor în muzica românească şi în cîntecele populare de orice gen — în doine ca şi în balade —, de asemenea şi în plastica populară.

Avem apoi o categorie rustică — de domeniul trecutului astăzi — care, deşi foarte restrînsă, a lăsat totuşi urme adînci în folclorul nostru: haiducii. Lirica populară moşteneşte de la ei un mănunchi de cîntece, pline de pitoresc şi de sentimentul naturii, care pot rivaliza cu cele mai frumoase doine păstoreşti. În acelaşi timp, epica noastră populară posedă un bogat repertoriu de balade cu subiect haiducesc. Dar pe cînd primele se datoresc desigur

---

[3] Vezi teza păstorismului românesc, susţinută cu atîta competinţă de d. Ov. Densusianu pe baza folclorului poetic, în *Viaţa păstorească în poezia noastră populară*, I—II, Bucureşti, 1922—1923.

Scanned with CamScanner

haiducilor în cea mai mare parte [4], baladele haiducești — după părerea noastră — sînt creațiuni datorite integral altor mediuri rustice, imediat învecinate, din care se recrutau haiducii. Acestea, simpatizînd cu haiducii și admirîndu-i ca pe niște eroi, îi cîntau în cîntece care au adesea caracterul unor legende panegirice. E un fenomen care s-a întîmplat nu numai la români, ci și la celelalte popoare din Balcani, de ex. la greci, ale căror frumoase balade haiducești (κλέφτικα τραγούδια) nu sînt creația grupului restrîns al haiducilor, ci ale marei colectivități rurale ce alcătuia mediul social apropiat.

— Nu cumva e cazul cu Meșterul Manole din cîntecul nostru bătrînesc și din atîtea variante balcanice?

— Avem convingerea că da.

E vorba aici de opera unor zidari vestiți și, în special, a meșterului arhitect. Acesta e un erou, un supraom. Se află în contact cu divinitatea sau cu anumite genii — aproape el însuși geniu. Iar pe de altă parte, soția arhitectului, alt personaj superior — concretizare a devotamentului fără de margini față de soț și a dragostei de mamă, care, fiind sacrificată, nu plînge moartea ei, ci jalea despărțirii de copilul iubit și soarta lui. Aceste personaje se proiectează pe fondul sumbru al unui dureros conflict — dintre om și destin —, ce se rezolvă cu împăcarea, printr-o eroică resemnare a omului, care consimte la jertfă. Iată eroi și sentimente caracteristice cîntecului atît de cunoscut în epica popoarelor din sud-estul Europei. Dar aceasta ne ridică deasupra preocupărilor de breaslă. Este adevărat, atmosfera generală a cîntecului o formează un episod din viața zidarilor cu destule elemente tipice: meșteri care clădesc monumentul, superstiția specific zidărească . . . Cu toate acestea, nimic de tehnică specială nu aflăm. Evident, faptul poate fi atribuit și acelei continui purificări pe care o realizează circulația orală, pe spații întinse, într-un produs folcloric selectat de gustul estetic al poporului. Dar nu e mai puțin adevărat că *sentimente universal-omenești ca cele din balada respectivă, împletite cu o superstiție de asemenea universal cunoscută, puteau fi cîntate chiar de la origine de cineva din oricare alt mediu.* Dacă aceasta

[4] Un număr destul de însemnat dintre acestea au fost, firește, primite de-a gata din tezaurul comun purtat de circulația folclorică pînă-n locurile cele mai retrase ale țării. D. Densusianu arată cît de mult datorește lirica haiducească celei păstorești. De la aceasta a împrumutat ea nu numai motive izolate, ci chiar doine întregi, pe care, cu foarte mici modificări, și le-au adaptat haiducii vieții lor (Cf. *op. cit.*, II, p. 9—16). Totuși nu se poate tăgădui aportul haiducesc pur — cu pecetea lui caracteristică — în lirica noastră populară.

Scanned with CamScanner

s-a putut petrece cu grupul haiducesc, care, deşi foarte restrîns, a dovedit un deosebit talent de creaţie poetico-muzicală, cu atît mai mult a trebuit să se întîmple la fel cu grupul zidarilor. Acesta, datorită preocupărilor de tehnică prea specială şi îndeobşte condiţiilor cu mult mai prozaice în care trăieşte, posedă desigur mai puţine predispoziţii artistice decît alte colectivităţi.

II. Trecînd acum la cealaltă ipoteză susţinută de d. Skok — că zidarii creatori şi răspînditori ai baladei ar fi Gogii —, constatăm că argumentarea sa are baze exclusiv filologice. Punctul său de sprijin este un element antroponimic, aflător în anumite variante ale baladei cu motivul zidirii unei femei. Este ştiut că, la românii nord-dunăreni cu deosebire, şeful meşterilor e numit *Manole*. D. Skok vede în acest cuvînt aplicarea unui fenomen fonetic specific românesc: *oĭ* < *o*.

Spre a putea încadra antroponimul Manole la acest fenomen „românesc", trebuie desigur să presupunem — deşi d. Skok nu precizează deloc — că românii l-au împrumutat de la slavi, şi anume de la bulgari, sub un aspect ca Manoilъ [5], iar nu de la greci, care l-au avut sub forme ca Μανουήλ, Εμμανουήλ, mai apropiate de l[imba] ebraică, de unde a fost adoptat de biserica creştină. Dar d. Skok se înşală cînd consideră prefacerea *oĭ* > *o* — aplicată în cele două cuvinte pe care le citează — drept fenomen românesc. Exemplele date de el, spre a ilustra aceasta, nu sînt valabile. În adevăr, *doĭnitsa* > *dónitsa*, primul său exemplu [6], n-a avut loc pe teritoriul românesc, ci se realizase deja la slavi, atunci cînd românii au împrumutat acest cuvînt. Dovadă avem faptul că la poloni, în dialect, sînt foarte cunoscute formele: *donica*, *donnica*, *donjica*, *doniczka*, *dónica*, *dunica*, *dóniczka* [7]. Apoi, sub acelaşi aspect e cunoscut cuvîntul şi la sorabi: *doniza*, *dončka* [8]. Iar în ce priveşte exemplul al doilea *voj(e)voda* > *voda*, el este foarte nesigur. D. Skok pretinde că fenomenul *oĭ* > *o* s-a petrecut în acest cuvînt simultan cu „haplologia *vojvo* > *vo-*" [9]. E prea

---

[5] Acest aspect al antroponimului a şi fost, în adevăr, împrumutat de la bulgari, în perioada influenţei religioase exercitate asupra românilor. Îl avem pînă azi în limbă prin unele regiuni atît ca nume de botez, cît şi ca nume de familie (Manoil, Manoilă, Manoilescu). Totuşi nu din el şi nu la români a rezultat forma Manole.

[6] Skok, *loc. cit.*, p. 238.

[7] Jan Karłowicz, *Słownik gwar polskich*, Kraków, 1900, I, p. 339—340, 349; S. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów, 1854, I, p. 486; Al. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków, 1926, I, p. 94, se înşală închipuindu-şi că *donica*, *dunica* ar putea fi nişte derivate diminutivale ale unor presupuse forme **dona*, **duna* de la germ. *Tonne*!

[8] Linde, *op. cit.*

[9] Skok, *loc. cit.*, p. 242, nota 1.

Scanned with CamScanner

complicat! [10] Noi credem că aici avem numai fenomenul haplologiei, ce s-a efectuat la români exclusiv în aşezarea postpozitivă a lui *vojevoda* faţă de numele proprii pe care le însoţea, în izolări ca Bogdan-Voda < Bogdan Voj(e)voda. Fenomenul a avut loc desigur în baza ritmului, combinat cu o tendinţă disimilatoare [11].

Aşadar, exemplele date de d. Skok nu probează deloc că fenomenul *oĭ* < *o* este specific limbii române [12]. El aparţine şi unora dintre idiomele slave, deşi d. Skok spune precis că „nu-i nici slav nici grecesc“ [13]. Pe baza acestui fenomen, totuşi, d. Skok conchide că fonetismul Manole este românesc, iar de aici deduce apoi că şi balada populară în chestiune a trebuit să ia naştere undeva la români. Aceşti români, după d. Skok, n-au putut fi alţii decît Gogii din Macedonia, vestiţi zidari ai Peninsulei Balcanice, care în peregrinările lor după lucru au răspîndit cîntecul în sud-estul Europei. Este adevărat că Gogii s-au identificat pînă

---

[10] Ca să avem şi *oĭ* > *o* şi haplologia, ar trebui să ne închipuim aceste două fenomene într-un raport de succesiune, oricît de repede am socoti că s-au petrecut unul după altul. Dar nu era nevoie ca silabele vecine să devie mai întîi perfect identice, pentru ca să poată avea loc haplologia; era de ajuns asemănarea lor mare. Şi apoi, dacă admitem cu acest prilej fenomenul *oĭ* > *o*, ar părea curios faptul că el nu s-a aplicat totdeauna, lăsînd neatinsă în l[imba] română forma *voievod* — *voivod* (trecută la declinarea masculină), pe care o avem pînă azi.

[11] E probabil însă ca rom. *Vodă* nici să nu fie un derivat al cuvîntului compus *vojevoda*, ci să continue o formă simplă (< vsl. *voditi*) de tipul vsl. вождь (= ὁδηγός, dux) sau водьць (= ἀγωγεύς, dux). Cf. F. Miklosich, *Lexicon linguae slovenicae veteris dialecti*, Vindobonae, 1850; *idem*, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindob., 1862—1865.

Sau cum aflăm astăzi în l[imba] polonă: *wódz* şi *wódca* (cf. Karlowicz, *op. cit.*, VI, Kraków, 1911), iar în litvană: *wadas* (cf. Al. Brückner, *op. cit.*, II, p. 629), — toate aceste cuvinte avînd sensul de „general“, „comandant suprem“.

[12] Nu voim deloc să spunem că un asemenea fenomen este necunoscut limbii române, ci numai că nu-i este caracteristic. În graiul moldovenesc de sud (Covurlui), am auzit noi înşine pronunţarea *vonic* pentru *voinic* şi *Vochiţa* p. *Voichiţa*. Astfel de exemple probează, credem, în chip mai sigur că fenomenul există şi la români, independent de vreo influenţă slavă. Cuvinte ca acestea vor fi suferit transformarea chiar în gura poporului românesc. Totuşi, precum se va vedea mai departe, nici în cazul cînd acest fenomen ar fi specific românesc, nu ni l-ar fi putut da pe *Manole*. Căci examinînd exemplele în care fenomenul are loc în mod neîndoios la români, observăm că *oĭ* numai în poziţia *i* dă *o*, ceea ce înseamnă că transformarea este totdeauna condiţionată de disimilaţie. Dacă este aşa, atunci într-un cuvînt ca Manoil, primit de la bulgari, nu s-a putut aplica pe teren românesc fenomenul, fiindcă *oĭ* nu era în poziţia *i*.

[13] Skok, *loc. cit.*, p. 238.

Scanned with CamScanner

într-atît cu acest meşteşug, încît numele lor e sinonim cu zidar, la sîrbi [14] ca şi la albanezi [15].

Dar din acest fapt — precum s-a văzut în capitolul anterior — nu rezultă că Gogii au fost creatorii baladei. Cea mai importantă obiecţie care se ridică împotriva afirmaţiei d-lui Skok este că numele Manole e necunoscut cîntecului la majoritatea popoarelor balcanice: greci, albanezi, sîrbo-croaţi (şi unguri). Unde-i atunci proba că balada cu eroul Manole a fost primită de aceste naţiuni? Dar ceea ce e mai paradoxal, tocmai la aromâni acest nume lipseşte complet în toate variantele pe care le cunoaştem. D. Skok socoteşte fără importanţă faptul că menţionatele popoare nu-l cunosc [16]. Nu sîntem de acord; d-sa pe acest nume se sprijină, alte dovezi n-are.

Antroponimul Manole nu se află în cîntec decît la românii nord-dunăreni şi la bulgari. La cei dintîi apare foarte consecvent; eroul principal în toate variantele nu-i altul decît Manole. La bulgari însă apare cînd sub aspectele: *Manoilъ — Manuilъ — Mănuilъ*[17];

---

[14] După Vuk Karadžić *(Srpski Rječnik*, III državno izdanje, Biograd 1898) şi după Dicţionarul Academiei din Zagreb *(Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, II, u Zagrebu, 1884), *goga* înseamnă „zidar". Se adaugă preţioasa informaţie că „*cel mai adesea, zidari sînt ţinţarii*". Dicţionarul academic sîrbo-croat ne citează şi cîteva interesante exemple pentru timpurile mai vechi, din care reproducem două: „dovede *goge cincare* od Orida (= „a adus *zidari ţinţari* de la Ohrida" — finele sec. XVIII); „napravih kulu i dadoh *gogama* [100] talierah" (= „a construit o culă şi le-a dat zidarilor 100 de taleri" — anul 1811). De la subst. *goga* avem şi derivatele adjectivale *gogin* (Vuk Kar.) şi *gogački (Rj. Akad. Zagr.)*, ambele însemnînd "zidăresc", „de zidar".

[15] Gustav Meyer ne spune că *goge-a* (m.), în afară de accepţiunea etnică pe care o are la albanezi — fiind obişnuita poreclă dată de ei vlahilor (cf. şi G. Hahn, *Albanesische Studien*, Jena, 1854, Heft III, 20) — o mai are şi pe cea de „zidar"; iar *gogeše* (f.) înseamnă „nevastă de zidar". Acest albanolog ne dă totodată şi explicaţia că „Ţinţarii, acolo unde sînt statornici, se îndeletnicesc cea mai mare parte din ei cu zidăria". Cf. *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg, 1891.

[16] Skok, *loc. cit.*, p. 238.

[17] M. Arnaudov, *Vgradena nevěsta. Studii vărhu bălgarskite obredi i leghendi*, Sofia, 1920. (În: *Sbornik za narodni unotvorenïia i narodopis*, Kniga XXXIV, 245—512.) Cf. pentru *Manoil*: No. IX, p. 345; XII, 347—8; XXIX, 360—1; XXX, 361—2; XXXVIII, 371—2; L, 380—1. (Dintre aceste variante, 2 au şi pentru soţia meşterului numele derivat: *Manoiliţa*, vezi no. IX şi XXX.) Pentru *Manuil:* No. X, p. 345—6; XI, 346; XXIII, 355; XXIV, 355—7; XXVI, 358—9; XXXVII, 370—1; LIV, 383—4. (În 2 dintre acestea aflăm paralel, pentru soţia meşterului: *Manuiliţa*, vezi no. XXIII, XXVI; acelaşi nume îl aflăm şi în var. XXXVIII, unde eroul se chiamă *Manoil*.) Pentru *Mănuil*: XI, 346—7; XVII, 350—1; XXXI—XXXV, 362—8; iar într-un loc *Mănuilă:* XXXVI, 368—9. (Într-una din acestea se află numele paralel *Mănuiliţa*, pentru soţia meşterului mare, vezi

Scanned with CamScanner

cînd sub: *Manolъ* (şi dim. *Manolče*) etc.[18] Dacă condiţionăm naşterea lui *Manole* de fenomenul *oĭ* > *o*, care este cunoscut şi la bulgari — ca în ex. *dódă* < *dóĭdă* [19] şi *dóda* < *dóĭda* [20] (de la *dochoždam*) s-ar putea crede că acest fonetism al antroponimului ce urmărim e bulgăresc, mai ales că el apare destul de des în cîntecul epic respectiv. Din bogatul număr de 57 variante bulgare, publicate de d. Arnaudov în lucrarea sa — cel mai amplu studiu şi în acelaşi timp cel mai documentat şi mai serios din tot ceea ce s-a scris pîn-acum asupra baladei în chestiune —, 12 sînt care posedă numele cu acest fonetism. Totuşi frecvenţa mai mare în cîntec a formelor de tipul *Manoil*, pe care îl aflăm în 22 variante [21], nu ne permite să tragem concluzia că *Manoilъ* e fonetism bulgar. Ar fi inexplicabilă atunci acea coexistenţă a lui, în popor, cu aspectele de tipul *Manoilъ*, care-l covîrşesc ca număr. Dar numele acesta figurează sub forma *Manolъ* şi în alte cîntece populare bulgare, atît lirice cît şi epice. Alături de cele, destul de numeroase, relevate de d. Arnaudov [22], se mai pot cita şi altele [23]. Acest nume apare deci în folclorul poetic bulgar mai des ca la români, unde e izolat în balada Meşterului Manole; în afară de ea nu-l mai aflăm. E poate tot aşa de frecvent la bulgari ca şi

---

XVII.) Într-o singură variantă găsim *Manail* (p. soţie: *Manailiţa*). În var. XI, 346—7, formele *Manuil*, *Mănuil* coexistă.

[18] *Idem*, *ibid.* Pentru *Manolъ*, forma cea mai frecventă a tipului acestuia, cf. no. XIII—XIX, p. 348—9; XXI—XXII, 353—5; XXV, 357—8; XXXVII, 370—1; XLI, 374; LII, 381—2; LV, 384—5. (În 4 din aceste variante se află paralel şi *Manoliţa*, pentru soţia eroului, vezi: XIII, XIV, LII, LV.) Pentru *Manole:* II, 340—1; XXXVII, 370—1; *Manolъ*: XVI, 349—50; *Mănoli:* XLIX, 379—80. Pentru *Manolčo:* XL, 373—4; *Manolču:* XXII, 354—5.

În var. XXII, 354—5, *Manolъ* şi diminutivul său *Manolču* coexistă. În var. XXXVII, 370—1, *Manol* şi *Manole* coexistă; tot aici, ceea ce e mai curios aflăm şi forma *Manuil*.

[19] N. Gherov, *Rečnik na bălgarskiĭ ĭazĭk*, Plovdiv 1895, I, 315.

[20] G. Weigand, *Bălgarsko-nemski rečnik*, Leipzig, 1913.

[21] Din restul de 24 variante, 13 au diferite alte nume *(Pavle:* XXVII, 359—60; LVI, 385—6; *Pavli:* XXXIX, 372—3; *Pávliŭ:* LIII, 283—3; *Peĭčo:* XLV—XLVI, 376—8; *Marko:* V, 342—3; LI, 381; *Mitre*, ca în unele variante sîrbeşti meridionale: I, 340; *Danail:* VII, 344; *Miail:* XVIII, 351; *Milén:* XLVIII, 378—9; *Mitkata:* XXVIII, 360), alte 2 numesc pe erou prin cuv. *lĭúbĭa* (= dragul, prea iubitul) însoţit de un derivat adjectival de la numele nevestei lui, cf. „Stoĭninu lĭubĭa" (< *Stoĭna*): XIX, 351—2; „Struninu lĭubĭa" (< *Struna*): XX, 353, iar în celelalte 9, nu i se dă meşterului şef nici un nume. Vezi Arnaudov, *loc. cit.*

[22] *Op. cit.*, p. 438—9.

[23] Cf. de ex. K. Šapkarev, *Sbornik ot bălgarski narodni umotvoreniĭa*, Sofia, 1891. Kniga IV, 328—9, no. 472 („Manolъ voĭvoda i trista Turţi..."); *ibid*, kn. VI, 381, no. 1016 („Manolъ i Anka").

Scanned with CamScanner

la greci, dacă nu chiar mai mult. Totuşi, dacă urmărim pe hartă variantele baladei respective cu numele *Manol*, precum şi celelalte cîntece unde aflăm antroponimul cu acelaşi fonetism, constatăm că aproape toate [24] provin din regiunile sudice: Macedonia şi Tracia [25], adică din imediata vecinătate cu lumea greacă. Şi credem că aici trebuie căutată obîrşia lui Manole.

Însuşi d. Skok constată, citînd din Sohphokles, *Greek Lexikon*, că numele respectiv e atestat şi la greci cu acelaşi fonetism: Μανώλης [26]. Pentru d-sa, însă, el este un împrumut de la români. Nu putem accepta această părere, deoarece Μανώλης nu numai că este atestat în l[imba] neogreacă, ci se aude curent; iar în trecut desigur a fost şi mai răspîndit în popor decît azi [27]. Ce e drept, balada populară neogreacă în chestiune nu-l cunoaşte, alte nume se dau în ea meşterului mare [28]. Găsim însă acest antroponim, dat eroului principal, în alte producţiuni ale folclorului poetic, de ex. în balada cunoscută sub titlul: „Μανώλης καί ὁ ἰανιτζάρης“ [29] sau într-un cîntec liric începător cu versul: „Ρέ Μανώλη, Μανωλάκη, βρέ καλὸ παιδί. . . .“ [30] Iar cît priveşte onomastica populară neogreacă, în general, el este foarte răspîndit, atît în antroponimie cît şi în toponimie. Vom cita cîteva dovezi după puţinele izvoare ce avem la-ndemînă.

---

[24] Afară de 4 variante, care provin din Dobrogea sau din imediata ei apropiere. În acestea, numele eroului se resimte de influenţa fonetismului românesc, precum arată formele *Manole* (din Razgradsko) sau *Mănoli* (Šumen). Cf. Arnaudov, *loc. cit.*, p. 370—1 şi 379—80.

[25] Pe cînd din Bulgaria septentrională n-avem nici un exemplu.

[26] Skok, *loc. cit.*, p. 238.

[27] Astăzi, se pare că în Creta e cel mai des întrebuinţat.

[28] De ex.: Γιάννης (cf. Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος — Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος ζῶντα, 1891, I, 82); Γιαννάκης (c. Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καί ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι, 1883, I, 716; Λαογραφία — Δελτίον τῆς ἑλληνικῆς λαογραφικῆς ἑταιρίας ἐν Ἀθήναις, 1926, IX, 195); Παῦλος (cf. Λαογραφία, 1910, I, 630—1); Γεώργης (cf. Δελτίον ἱστ. ἐθν. ἑτ. 1883, I, 555); Δήμους (cf. Λαογραφία, 1916, V, 577—8). În cele mai multe cazuri însă numele meşterului mare lipseşte în cîntec (cf. Arnoldus Passow, Τραγούδια ῥωμαϊϊκα, Leipzig, 1860, p. 388 sq.; N.Γ. Πολίτης, Ἐκλογαι ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, Αθῆναι, 1925, p. 144 sq.; Λαογραφία, II, 453 sq., VI, 562 sq., IX, 194; M. Μιχαηλίδης, Καρπαθιακὰ μνημεῖα — Δημοτικὰ τραγούδια, Καρπάθου, Αθῆναι, 1928, 260 sq. ...); i se spune de obicei „ὁ πρωτομάστορας“.

[29] Cf. Passow, Τραγούδια ῥωμαϊϊκα, sub. no. 360.

[30] Εὐ. Τζιατζίου, Τραγούδια τῶν Σαρακατσαναίων, Αθῆναι, 1928, sub no. 185.

Scanned with CamScanner

În antroponimic.

a) Nume de botez: Μανολάκης Φιλίππος [31] (sec. XVII), Μανολάκι Καστοριανὸς [32] (sec. XVII), Μανόλης Τριανταφυλλίδης [33] (sec. XX) . . .

b) Nume de familie: Μανολέσοι [34] — (în formă pluralĕ, la sg. e desigur Μανολέσος), Ιωάννης Μανολάκης [35] (sec. XVIII), Γεώργιος Μανολάκος [36] (sec. XX), Παπᾶ Ἰω. Μανωλακάκι [37] (sec. XIX—XX), Ἐμμανουὴλ Μανωλακάκης [38] (sec. XX) . . .

În toponimie. Cum se-ntîmplă de obicei, antroponimul a trecut cu timpul şi asupra numirilor topice, printre care citĕm: Μανωλιά (ἡ) [39] — în insula Skyros, Μανολόπουλλα (τὰ) [40] — în satul Kavallos din Mani (sudul Peloponesului), Μανωλᾶς (ὁ) [41] — comună în insula Thirasia (una dintre Ciclade), Μανωλὰς-άδος (ἡ) sau popular Μανωλάδα (ἡ) [42] — în Achaia (— această comună cuprinde şi satul Νέα Μανωλὰς), Μανωλᾶται (αἱ) [43] — comună în insula

---

[31] Cf. Emile Legrand, *Bibliographie hellénique* (XVII-^{e} siècle), Paris, 1894, II, p. 323. Andrei Iulianos dedică opera sa Μαργαρῖται ἤτοι λόγοι διάφοροι... acestui personaj.

[32] Cf. Ἐλευθερουδάκη Ἐγκυκλοπαιδικὸν Λεξικὸν, T. IX.

[33] Λαογραφία, I, 443.

[34] Em. Legrand, *op. cit.*, II, p. 396. Aici, în povestirea în versuri: Διήγησις ιὰ στοίχων τοῦ δεῖνου πολέμου τοῦ ἐν τῇ νησῳ Κρήτης γενομένου... scrisă de Μαρῖνος Τζάνε (p. 391 sq.), aflăm între alte nume de familie — date în formă pluralĕ spre a indica mai multe familii cu acest nume — şi pe cel citat.

[35] Κωνσταντίνου Σάθα, Νεοελληνικῆ Φιλολογία, ἐν Ἀθήναις, 1868, p. 468; cf. şi Legrand, *op. cit.* (XVIIIe siècle), Paris, 1918, I, 357.

[36] Λαογραφία, V, 615; IX, 476, 483, 492.

[37] M, Μιχαηλίδου Νουάρου, Δημοτικὰ τραγούδια Καρπάθου, Ἀθῆναι, 1928, p. 7.

[38] Ν.Γ. Πολίτης, Μελετῖ περῖ τοῦ βίουκαῖ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληκ νικοῦ λαοῦ. — Παροιμίαι — ἐν Ἀδήναις, 1900, t. II, p. VI.

[39] Λαογραφία, IX, 585.

[40] *Ibidem*, V, 399.

[41] Ἐλευθερονδάκῆ Εγκνκλ. Λες,. IX.

[42] *Ibidem*, IX.

[43] *Ibid.* Credem că această formă nu-i populară, ci e modificată după tiparele limbii literare (καθαρεύουσα). În popor nu e în uz asemenea terminaţie, nici un astfel de articol. În limba locului trebuie să fi sunînd: „Μανολᾶτες" sau poate „Μανολάτα". În orice caz, numele e caracteristic pentru procedeul popular al derivării toponimului din antroponim. Desigur vechiul întemeietor al acestei aşezări omeneşti a fost un Μανώλης, de la care s-a numit şi satul. Astfel de toponime derivate de la antroponime prin ataşarea terminaţiei -ᾶτα (ori -ᾶτες) sînt foarte cunoscute la greci, în special în insula Kefallonia, unde de la familiile colonizatoare şi-au luat numele sate ca: Μανοπολᾶτα, Καρσαμᾶτα, Δειληνᾶτα, Φαρακλᾶτα, Βαλσαματα, Χιονᾶτα, Χαυδᾶτα... (cf. Ἰ. Σιδερής, Ὁ νέος χάρτης τῆς Ἑλλάδος, ἐν Ἀθήναις, 1928)

Scanned with CamScanner

Samos, Μανωλιόπουλον (τὸ) — comună în Chania (Creta), Μανωλιάσα (ἡ) [45] — comună în Epir.

Faptul că în toponomastica neogreacă derivatele de la *Manole* — provenind din ţinuturi atît de variate — sînt aşa de frecvente, atestă indirect marea popularitate a antroponimului în chestiune, sub acest aspect fonetic, la greci şi totodată respectabila lui vechime. Dacă mărturiile scrise ne lipsesc pentru epocile mai îndepărtate, aceasta nu înseamnă că poporului îi era necunoscută forma Μανώλης, ci numai că ea nu era primită în literatură, unde erau în uz formele patronate de biserică. Încă de la începutul erei creştine, cînd numele ebraic *Emmanuèl* a fost primit de către greci pe calea scripturilor sfinte [46], a suferit în popor o aferezare: Εμμανουήλ > Μανουήλ. Este o primă adaptare la spiritul limbii greceşti, căreia îi e familiar acest fenomen [47]. El a fost favorizat, credem, de poziţia în hiat pe care o are numele *Emmanuèl* în textul biblic grecesc — atît în vechiul cît şi în noul Testament. Rolul decisiv la această prefacere l-a avut incontestabil hiatul din Noul Testament, deoarece Evanghelia fiind foarte frecvent citită în biserică, versetul respectiv din ea a putut influenţa cel mai mult. Iată-l: „Ἰδοὺ, ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει, καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ..." [48]. Deşi cuvîntul Ἐμμανουήλ, în virtutea conservatismului religios, continuă a apărea în scrierile bisericeşti şi în cele profane, în scurtă vreme e lăsat pe planul al doilea, spre a face loc formei grecizate Μανουήλ, care fu primită şi de biserică. Încă din a doua jumătate a primului mileniu d. Ch., ea apare consecvent înregistrată în diferite scrieri,

---

[44] Ἐλευθερουδάκη. Ἐγκυκλ. Λεξικόν, IX.

[45] *Ibidem*. Acest toponim are aspect românesc; sufixul său e caracteristic pentru derivatele feminine în l[imba] română.

[46] *Vechiul Testament. Cartea Proorocului Isaia*, cap. VII, 14; locul acesta a fost folosit şi în *Noul Testament* de Evanghelistul Matei, I, 23.

[47] Ex. ἐμέ > μὲ (acuzativ sg. de la ἐγώ); ἐμπρέπει > πρέπει; ἐμπαίνω > μπαίνω; ἐντρέπομαι > ντρέπομαι... De obicei cade ἐμ — provenit din prefixul ἐν —; silaba εμ — din Ἐμμανουήλ a suferit acelaşi tratament.

[48] Τῆς Καινῆς Διαθήκης ἅπαντα — τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον, I, 23, Lipsa 1697, p. 2.

Vezi exact acelaşi hiat şi în *Vechiul Testament*: «...καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ ΕΙΜΜΑΝΟΥΗΛ». Cf. Η Παλαιά Διαθήκη κατὰ τοὺς εὐδομήκοντα (Isaia, VII, 14). Lipsca, 1697, p. 759.

Pentru comentarii în legătură cu semnificaţia numelui Emmanuel şi pasajul respectiv, interpretat alegoric de către părinţii bisericii, cf. *Origenis opera omnia...* Ed. Carolus Delarue, Parisiis 1740, Tomus III, p. 108—9 *(Homiliae in visiones Isaiae)*; D. Hieronymi, *Opera* (*Commentarii in prophetas...*), Basileae, 1564, Tomus V, p. 34; Theoclitos Farmachides, *Comentar asupra Sf. Evanghelii după Matei*, trad. de Pr. C. Grigore şi S. Saru, R. Vîlcii, 1931, I, 45—8.

Scanned with CamScanner

documente şi inscripţii, ca nume de ierarhi ai bisericii, oameni politici, şefi militari, împăraţi şi scriitori din imperiul bizantin [49]. Adaptarea numelui biblic, de origine exotică, nu s-a oprit însă aici; în graiul poporului, ea a mers mai departe, fiindcă chiar sub forma Μανουήλ — cu o astfel de terminaţie — cuvîntul a continuat să fie simţit tot ca străin. În chipul cel mai natural, deci, i s-a adăugat sufixul — ης [50], prin analogie cu nume proprii ca: Παναγιώτης, Δημήτρης, Μιλτιάδης... Acest sufix, în antroponomastica populară, a căpătat de mult o extensiune aşa de mare, încît s-a substituit şi altor sufixe — în special lui -ος — la un foarte însemnat număr de nume greceşti: Γιώργης < Γεώργιος, Βασίλης < Βασίλειος, Κωσταντῆς < Κωνσταντῖνος, Θοδωρῆς < Θεόδωρος, Παυλῆς < Παῦλος, Νικολῆς < Νικόλαος, Ἀθανάσης < Ἀθανάσιος... etc. Astfel, după modelul unui Βασίλης: Μανουήλ > Μανουήλης.

În această formă are loc *evitarea hiatului prin contracţia* ουή > ού. Astfel η dispare complect, fiind absorbit de ου, căruia îi lasă şi accentul. La dispariţia acestui sunet a contribuit aici desigur şi disimilaţia. Deci Μανουήλης < Μανούλης. Asemenea contracţii, în care vocala *i* sau *e* cedează în favoarea lui *u*, *o* sau *a* dinaintea ei, sînt bine cunoscute în limba neogreacă, de ex. πούρθε <

---

[49] De ex. Μανοήλ se numeşte în prima jum[ătate] a sec. VII un general al împăratului Heraclios; la începu(tul) sec. IX, păstoreşte episcopul Μανουήλ din Chariupolis (Tracia), care-a fost dus în captivitate de bulgari; contemporan cu acesta e Μανουήλ, unchiul Teodorei, soţia împăratului Teofil; în sec. X, Μανουήλ Πατρίκιος, nepotul împăratului Nicheforos Focas; în sec. XII, Μανουήλ I Comnenos, apoi mai tîrziu, în acelaşi sec., Μανουήλ, fiul lui Isac Anghelos Murgiuflu; în sec. XIII, la început, Μανουήλ Χαριτόπουλος, patriarh de Constantinopol, apoi mai tîrziu, în acelaşi veac: Μανουήλ II, patriarh al Constantinopolei, Μανουήλ cel Mare (Comnenos), împărat al Trapezuntului, Μανουήλ Δισύπατος mitropolit de Thesalonic, Μανουήλ Λασκαρις, Μανουήλ Retorul; în sec. XIV, Μανουήλ Καλέκας, Μανονήλ II Paleologes...etc... Cf. *Annae Comnenae Alexiadis Libri*, XV (în *Corpus scriptorum historiae byzantinae)*, Bonnae, 1839, 1878; I, 13, 46, 83, 306, 440; II, 73, 223; *Nicetae Choniatae Historia* (ed. Imm. Bekkeri), Bonnae, 1835, p. 65 sq., p. 502, 827...; Ioannis Cinnami, *Epitome rerum ab Ioanne et Aexio Comnenis gestarum* (în *Corp. script. hist. byz.)*, Bonnae, 1836, p. 21, 232... Δωροθέου τοῦ Σχολαρίου: Κλεῖς πατροκογίας καὶ βυζαντινῶν συγγραφέων... (Migne), Αθῆναι, 1879, p. 600 (πίναξ ἀλφαβητικὸς ὀνομάτων...);

Du Cange, *Historia Byzantina...*, Lutetiae, 1680, vezi *Index ad familias byzantinas...*, p. 369.

Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München, 1897, vezi *Register der Personen...*, p. 1176.

[50] Caracteristic unei bogate categorii de subst. masc. de decl. I.

Scanned with CamScanner

ποῦ ἤρθε [51], τοὔρθε < τοῦ ἤρθε [52], μοὔπε < μοῦ εἶπε [53], τοὔπε < τοῦ εἶπε, ποὖναι < ποῦ εἶναι; apoi μοὔφερες < μοῦ ἔφερες, σοὔφερα < σοῦ ἔφερα [54], τὄπα < τὸ εἶπα [55], σπολλάτη < εἰς πολλὰ ἔτη, θἄμουν < θὰ ἤμουν [56] ... ... etc ...

Fenomenul se produce în chip analog şi în alt nume de origine ebraică: Μιχαήλ > Μιχαήλης > Μιχάλης [57].

În antroponimele ebraice de acelaşi tip, care prezintau hiatul sub forma ιή, contracţia se explică mai uşor: Δανιήλ > Δανιήλης > Δανίλης [58], Γαβριήλ > Γαβριήλης > Γαβρίλης [59].

Ajuns la aspectul Μανούλης, o ultimă schimbare mai intervine în fonetismul acestui nume: ου > ω (o). Se ştie că feno-

---

[51] „— Καλὴ μερά μαστόρισσα! — Καλῶς τὸν κάλφα ποὔρθε!" Cf. Ὁ ἐν Κωσταντινουπόλει Ἑλληνικός Φιλολογικὸς Σύλλογος. Μνημεῖα τῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος ζῶντα, 1, 82.

[52] „τοὔρθ ε μήνυμα νὰ πάη στὸ σεφέρι...", cf. Καμπουρόγλου M,. Παραμύθια. Ἐν Αθήναις, 1924 (ed. II).

[53] Cf. Hubert Pernot, *Grammaire du grec moderne*, Paris, 1921 (IV-e éd). p. 38.

[54] „ — Μοὔφερες τὰ κουκκιά παιδάκι μου; — Ὄχι, μάννα μου, σοὔφερα ἕνα τουβαλίθι". Cf. Γεωργία Ταρσούλης, Μιά φορά κι' ἕναν καιρό..., Αθῆναι, 1925, p. 31.

[55] H. Pernot, *op. cit.*, p. 38.

[56] *Ibidem*, p. 137

[57] Rom. *Mihai* <Μιχάλης, iar nu de la Μιχαήλ. Acesta din urmă, datorită terminaţiei asemănătoare, a fost atras de numele cu sufixul *-ilă (Zorilă, Murgilă, Setilă...)* şi ni l-a dat de *Mihăilă*.

[58] Pentru *Daniel* avem mărturia fenomenului încă din sec. IX, prima jumătate. O nobilă din Patras, care a jucat un important rol politic în imperiul de răsărit, se numeşte Δανιηλίς sau Δανηλίς, după numele soţului ei Δανιήλ (cf. Ελευθερουδάκη Ἐγκυκλ. Λέξ.). De la a doua formă feminină deducem şi forma m. Δαμνίλης. Numele acesta însă, grecizîndu-se, a şovăit, la început, între Δανίλης. şi precum arată forma Δανιῆλος.

Cf. Migne, *Patrologia Graeca*, t. XXXV, Grigore de Nazianz, III, A. 474; cf. şi E. A. Sophocles, *Greek Lexikon of the Roman and Byzantine periods*, New York — Leipzig, 1888; M. A. Bailly, *Dict. grec.-fr.*, Paris, 1899 *(N. ed.)*.

[59] Γαβρίλης> rom.*Gavrilă* ca şi Δανίλης> *Dănilă*, fiind atrase la grupul numelor cu sufixul *-ilă*; aşa se explică numai de ce *l* nu s-a muiat ca în Βασίλης> rom. *Văsii*. În ce priveşte celelalte antroponime ebraice intrate la greci tot odată cu creştinismul, ca *Samuel, Rafael, Misael, Ezechiel*... deşi de acelaşi tip, ele au păstrat forma lor de origine. Neputîndu-şi cîştiga nici o popularitate, au rămas închise în cadrul scrierilor religioase sau cel mult au pătruns în viaţa monahală. În popor, ca nume de botez, afară de *Samuel* — şi acesta destul de rar — n-au trecut. La români: *Samoilă, Rafailă* şi poate, foarte rar: *Misăilă*. Ezechiel e complet necunoscut onomasticii noastre populare.

Scanned with CamScanner

menul o(ω)< ου e foarte frecvent în [imba] neogreacă: σάπων > σαπώνι(ον) > σαπoῦνι, πωλῶ > πουλῶ, φασόλι > φασoῦλι [60]...

Îl aflăm, însă, deşi mai rar, şi în formă inversă: vgr. κoῦρος(ό) > κόρος şi κούρη > κόρη; ngr. όἀγουρος [61] > ἀγόρι (τὸ). Deci: Μανoύλης > Μανώλης [62]..

De cînd sună acest cuvînt la greci Μανώλης e greu de precizat. Sigur însă credem că chiar de la începutul mileniului al II-lea trebuie să fi fost foarte răspîndit. Este adevărat, dovezi scrise de existenţa lui în acea epocă sînt greu de aflat. Influenţa bisericească tindea să ţină în frîu schimbarea formei Μανoυήλ. Cu toate acestea, aspectul Μανώλης ajunge de la o vreme să se generalizeze aşa de tare în popor, încît nu mai poate fi stăvilit şi adesea răzbate şi în scrieri, ba chiar în unele cu caracter religios.

Astfel, pe la jumătatea secolului al XV-lea, Ἐμμανoυήλ Γεωργιλλᾶς, în poemul său filosofico-religios Τὸ θανατικὸν τῆς Ρὸδου[63], scris în limba vulgară, se recomandă în chipul următor:

... Ἐγὼ δὲ πάλιν, ἄρχοντες, καλὰ κ' εἶμαι Ῥοδίτης
κι ἀκούομαι εἰς τ' ὄνομα Μαμόλης Λειμενίτης ... [64]

Iar la începutul secolului al XVI-lea (1508), Μανoυήλ Σκλάβος scrie poemul său Ἡ συμφορὰ τῆς Κρήτης ... [65] de asemenea într-o

---

[60] H. Pernot *(op. cit.*, p. 43) spune că numai o aton> oύ; dar din exemplele date de noi se vede că şi ó <oύ.. Apoi *(ibid.*, p. 44*)* el remarcă fenomenul numai în Grecia septentrională; noi însă îl ştim răspîndit şi în alte regiuni greceşti, astfel în Etolia, de unde am putea cita numeroase exemple: „oῦλους oὐ κόσμους" pentru: ‚ὅλος ὁ κόσμος"; „'ς τoύμ πόλιμου" p. „'ς τὸν πόλεμο"... etc. Cf. Δ. Λουκόπουλος, Σύμμεικτα αἰτωλικά λαογραφικά, în Λαογραφία, IX, p. 13—66.

Acest fenomen era foarte cunoscut şi în antichitate. El era caracteristic dialectului ionic. Cf. epopeile homerice: πουλύς pentru πολύς *(Od.*, IV, 709), oὐδός p. ὁδός *(Od.* XVII, 196), μoῦνoσ p. μόνος (pretutindeni în Homer).

[61] „necopt", „verde" — iar cu sensul substantival: „băiat", „flăcău" ca şi ἀγόρι. Cf. I, A. Ἠπίτης, Λεξικὸν ἑλληνoγαλλικὸν τῆς λαλoύμενης ἑλληνικῆς γλώσσης I, ἐν Αδήναις, 1909; Ἀγγ· Βλάχος, Λεξ. ἑλληνoγαλ, Αδῆναι, 1909. De la ἄγουρος> ἀγουρίδα (rom. aguridă), unde se continuă sensul său iniţial.

[62] Ni se pare totuşi probabil ca transformarea ου> ω să se fi realizat chiar odată cu contracţia menţionată. Limba neogreacă cunoaşte şi o contracţie de tipul ου + έ> ό (iar nu ου), ca în exemplele: οπῦ ἔχει> πὄχει, μoῦ ἔδωκες> μὄδωκες, τoῦ ἔδωκα> τὄδωκα. Cf. texte dialectale neogr. „τὸ κεφάλι πὄχει τὸ μυαλὸ..." (Λαογραφία, VI, p. 648); ‚μὄδουκις Oὐβριὸ κι δ δίνου Ρουμνιό". (Λαογραφία, IX, 30). Asemenea interesante exemple din graiul popular ne fac să presupunem că şi ου + ή s-a putut contrage în o (ω).

[63] *Carmina graeca medii aevi.* Edidit Guilelmus Wagner, Lipsiae, 1874, p. 32—52.

[64] „...Iar în ce mă priveşte pe mine, boierilor, eu sînt din fericire Rodian (din Rodos)."
Şi răspund la numele *Manoli* Limenitis... "cf. *op. cit.*, p. 38, v. 182—3

Scanned with CamScanner

limbă plină de expresii vulgare și în același pendecasilab iambic [66] atît de caracteristic cîntecului popular neogrecesc. Aici, după ce povestește grozăviile cutremurului care a ruinat Creta, ne spune în final, după obiceiul scriitorilor de altădată:

Μανόλης Σκλάβος μὲ σπουδή καὶ μὲ μεγάλον κόπον
τοῦτα α δίστιχα' ἔβγαλλα διὰ θρῆνον τῶν ἀνθρώπων... [67]

Cu mult mai devreme însă, deja din secolul al XII-lea, avem o foarte prețioasă mărturie despre existența acestui aspect fonetic al antroponimului nostru. Numele împăratului bizantin Manuel I Comnenos [68] era pronunțat în popor Μανώλης. El, firește în virtutea tradiției literare, iscălea totdeauna în acte Μανουήλ și tot sub această formă apare numele său în diferite scrieri istorice sau cu caracter poetic. Monetele bătute de dînsul la fel, poartă în jurul efigiei lui același nume [69]. Dintre aces-

---

[65] Wagner, *Carmina graeca medii aevi*, p. 53 sq.

[66] Așa-numitul „Ποκιτικός στίχος".

[67] „...Eu *Manoli* Sklavos cu osîrdie și cu mare trudă/Am izvodit aceste stihuri de jalea oamenilor..." Cf. Wagner, *op. cit.*, p. 61.

[68] Domnește între anii 1143 (8 april) — 1180 (24 sept.).

[69] Cf. J. Sabatier, *Description générale des monnaies byzantines frappées sous les empereurs d'Orient*, Leipzig, 1930, Tome II, p. 206—13, planches LVI—LVII; M. Soleirol, *Catalogue des monnaies byzantines...*, Metz, 1853, p. 283—91; *idem*, *Essai de classification des suites monétaires byzantines*, Metz, 1853 (planșele respective); F. de Saulcy, *Numismatique byzantine — Essai de classification des suites monétaires byzantines*, Metz, 1836, p. 337—41; *idem*, vol. cu planșe, vezi pl. XXVIII; Du Cange, *Historia Byzantina duplici commentario ilustrata* Prior familias ac stemmata imperatorum constantinopolitanorum, *cum eorundem Agustorum nomismatibus...* Lutetiae Parisiorum, 1680, p. 168—9; Rodolfo Ratto, *Monnaies byzantines et d'autres pays contemporains à l'epoque byzantine*, Lugano (Suisse), 1930, p. 110—113. pl. LI, LII, LIII, fig.no. 2212 sq.

Sub același aspect figurează în legendele monetelor și numele celorlalți împărați omonimi: al lui Manuel II Paleologul (cf. Warwick Wroth *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, II, p. 637), al Manuelilor Trapezuntului (cf. O. Retowski, *Die Münzen der Komnenen von Trapezunt*, Moskau, 1910, p. 17, 24—35, 67, 148, 173—6, 188—9), al lui Manuel, despotul Epirului. (cf. Colecția numismatică a d-lui ing. Const. Orghidan, București). În cazuri cu totul excepționale apare și legenda MANOHA, cf. Ratto, *op. cit.*, p,110 pl. LI, fig. 2111 (a lui Manuel I Comn.); Sabatier, *op. cit.*, II, 213 (tot a lui Manuel I Comnenul. Această legendă însă e nesigură aici, căci nu corespunde celei din figura no. 18, pl. LVI, la care trimite autorul. Acolo aflăm aspectul obișnuit MANOVHA. Totuși cum în Sabatier figurile nu sînt reproduceri fototipice, ci desenuri, e foarte posibil ca greșeala să fie chiar în planșă, iar nu în text); Ratto, *op. cit.*, p. 119, pl. LVI, fig. 2249 (a lui Manuel II Paleologul; autorul menționează că această monetă e „foarte rară"). Legenda MANOHA este deosebit de importantă, fiindcă în cazul cînd reprezintă o reală pronunțare grecească,

Scanned with CamScanner

tea totuşi, cele de aur erau cunoscute de toată lumea sub denumirea de:

μανωλατα, μανολάτα, μανουλάτα [70]

Forma literară oficială μανουηλάτα [71] apare numai în scris şi nu consecvent, fiindcă cea populară a pătruns şi aici înlocuind-o. Aşa, Theodor Prodromos [72], poet şi scriitor religios din secolul al XII-lea — contimporan cu Manuel I Comnen —, menţionează aceste monete, cu numele lor popular [73], în două din poemele sale. Într-unul spune:

... τὸν δ' ἄλλον δὸς νομίσματα, κἂν δέκα μανολάτα ... [74]

Iar în alt poem cu subiect etic, tratînd despre sărăcie, aflăm următoarele versuri:

Ὁ κόρφος τοῦ βουρβούριζε ψίρας ἀμιγδάλατας,
Καί τώρα τὰ ὑπέρπυρα γέμει τὰ μανολάτα... [75]

înseamnă că aspectul fonetic al ei va fi stînd şi *la baza formelor sudslavice: bulg. Manoil, sîrb-cr. Manojlo.* Iar relativ la evoluţia lui Manuel la greci, această legendă ne arată că a fost posibilă mai întîi transformarea: Μανουήλ > Μανοήλ şi apoi: Μανοήλ > Μανοήλης > Μανώλης.

Tot în legătură cu legendele acestui nume, e interesant de relevat că atunci cînd el apare în inscripţiile numismatice, ca epitet atribuit lui Christ, îl aflăm totdeauna sub forma biblică EMMANȣHΛ. Astfel, unele dintre monetele lui Manuel I Comnenul ne oferă în acelaşi timp ambele aspecte: pe recto, MANȣHΛ pentru împărat; iar pe verso EMMANȣHΛ pentru Christ — de unde se vede clar conservatismul religios prin contrast cu libertatea de schimbare a aceluiaşi nume în domeniul vieţii laice. (Cf. Ratto, *op. cit.*, p. 111, pl. LI, fig. 2115; *ibid.*, pl. LII, fig. 2117; Sabatier, *op. cit.*, II, p. 208, pl. LV, fig. 7; *ibid.*, II, p. 209, no. 13, Saulcy, *op. cit.*, p. 337, pl. XXVIII, fig. 1; *ibid.*, p. 339; W. Wroth, *op. cit.*, II, p. 568—9, no. 14, 15, 16, pl. LXIX, fig. 2, 4, 5; cf. şi o monetă de argint aurit în colecţia ing. Const. Orghidan, Bucureşti.)

[70] Despre μανολάτον, Du Cange ne spune că e „moneta aurea Manueli Comneni Imperatoris". Cf. Glossarium ad script. med. inf. graec.; cf. şi Ελευθερουδάκη Ἐγκυκλ. Λεξ.

[71] Astfel de numiri de monete, derivate de la numele împăraţilor care le-au bătut, mai cunoaştem în perioada bizantină: ῥωμανάτα (< Ῥωμανός Διογένης), κωνσταντινάτα (< Κωσταντῖνος Δοῦκας), μιχαλάτα (< Μιχαήλ Δοῦκας). Cf. Sabatier, *op. cit.*, I, 52; Saulcy, *op. cit.*, p. 337.

[72] Ca poet iscăleşte adesea Πτωχοπρόδρομος.

[73] Cf. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lugduni, 1688, p. 873.

[74] „.. ..Celuilalt dă-i bani, măcar zece *manolaţi* (= bani de aur cu efigia lui Manuel I)..."

[75] „...Sînul lui mişuna de păduchi în formă de migdală,/ Iar acum e plin de galbeni cu chipul împăratului Manole..."

Scanned with CamScanner

Cu același nume popular este cunoscută moneta de aur a lui Manuel I Comnenul și în Apus, în diferite documente și scrieri. În latinește, el e transcris *manulatus* [76] ori simplu *manulat* [77] sau în forma sincopată *manlat* [78], iar în italienește: sg. *manulato*, pl. *manulati* [79].

În această numire a monetei lui Manuel I Comnenul transpare deci numele împăratului cu fonetismul popular Μανούλης-Μανώλης [80]. Dar ceea ce e extrem de interesant — cercetînd diferite colecții numismatice bizantine, din cele publicate — am aflat cu surprindere acest fonetism, în forma primă, chiar în legendele a două monede de aramă ale lui Manuel I Comnenul. Pe una citim: MANOYΛ. [ΔЄCΠOTH] [81] iar pe alta: MANЧΛH [ΔЄCΠT] [82]. În amîndouă inscripțiile, cele două cuvinte, numele însoțit de titulatură, constituesc legenda din jurul efigiei împăratului, pe fața monetei. Ambele sînt la dativ. În cea dintîi legendă, Μανούλ e deci o prescurtare din Μανούλη. Acest dativ este finalul unei formule-rugăciune, consacrată în numismatica bizantină ca un talisman ocrotitor și aducător de noroc. Reconstituind inscripția întreagă, care începe de pe reversul monetei — unde e chipul lui Christ — ,avem:

Κύριε βοηδεῖ MANOЧΛH ΔЄCΠOTH [83]

Aspectul Μανούλης este tocmai fonetismul pe care l-am presupus noi a fi precedat pe Μανώλης. Avem, astfel, aici un caz

---

[76] Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Parisiis, 1845, IV, 252.

[77] *Idem*, *ibidem*, IV, 233.

[78] *Ibid.*; Sabatier, *op. cit.*, I, 52; Saucly, *op. cit.*, p. 337.

[79] Du Cange, *ibid.*, IV, 233 (după Iulio a Puteo Veronense, Genealog. fam. Lascar., p. 16).

[80] După cum transpare fonetismul popular Μιχάλης (pentru Μιχαήλ) în μιχαλάτα, numele vulgar al banilor de aur bătuți de împăratul Mihail Ducas. Este adevărat, forma literară în uz era μιχαηλάτα sau μιχαηλάτοι (cf. Anna Comnena, Alexias, Venetiis, 1729, Lib. XIII, p. 328), însă poporul nu le spunea decît μιχαλάτα — μιχαλάτοι (cf. Du Cange, *Gloss. lat.*, IV, 394: „Michalati, nummi aurei Michaelis Imperatoris Constantinopolitani...“ Vezi tot aici și forma neutră: *Michaletum*).

[81] Soleirol, *Catalogue des monnaies byzantines*, p. 287, sub no. 947; *idem. Essai de classification des suites monétaires byzantines*, p. 339, pl. XXVIII, fig. 9.

[82] Warwick Wroth, *Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, London, 1908, vol. II, p. 575, no. 45.

[83] „Doamne ajută lui Manoil Despotul“. Pe alte monete, tot pe față aflăm foarte adesea în continuare, la dativ, și cognomenul: τῷ ΠΟΡΦΥΡΟΓΕΝΝΗΤΩ.—Vezi cei 3 frumoși manolați (concavi) din colecția ing. Const. Orghidan, București; cf. și W. Wroth, *op. cit.*, II, p. 566, 567, 568, no. 1—13, pl. LXVIII, LXIX; Saulcy. *Numismatique byzantine*, p. 337.

Scanned with CamScanner

tipic — și nu e singurul — cînd pronunțarea poporului se strecoară în scrisul oficial [84]. Cu chipul acesta, am urmărit fonetismul Μανώλης pînă-n secolul al XII-lea; dar, firește, el este mai vechi cu cîteva veacuri. În consecință, *autohtonismul său grecesc nu mai poate fi pus la îndoială.*

La români, numele *Manoli* a venit direct de la greci, fără intermediul slavilor. El reproduce exact pe Μανῶλης, care și în grecește dealtfel, chiar la nominativ, poate fi auzit sub forma Μανώλη, adică identic ca în românește. Foarte semnificativ pentru originea grecească a antroponimului românesc este și faptul că în formele sale derivate îl aflăm purtînd de predilecție sufixul hipocoristic grecesc -aki: *Manolachi*, *Mănlachi*, *Lachi*. Aceste aspecte — echivalentele lui Μανωλάκη(ς) — sînt adînc înrădăcinate în graiul popular al românilor; iar vechimea lor, judecînd după ultimele două, pare a fi destul de însemnată. Nu e vorba aici de o simplă atașare a sufixului, realizată tîrziu pe teritoriul l[imbii] române; ci, de la greci, numele ne-a venit și în forme ce purtau deja sufixul diminutival.

Bulgarii, desigur, au primit forma *Manolъ (Manolčo, Mănolъ)* tot direct de la greci; dar, la ei, a trecut în același timp și de la români. Împrumutul românesc îl probează astăzi în chip neîndoios numai aspectele de acest tip, aflătoare în vecinătatea Dobrogii [85]. Se pare însă că această influență — posterioară, dar și paralelă cu cea grecească — nu e numai nord-dunăreană. Ea se va fi exercitat mai demult, chiar în Peninsula Balcanică, în special în sud-vestul Bulgariei. Ca o adaptare la spiritul limbii bulgare — în

---

[84] Tot printre monetele imperiului de răsărit — între cele bătute de Balduin I de Flandra — găsim una de aramă cu legenda ΒΑΓΔΟΝΙ (cf. Soleirol, *Catalogue...* p. 299—300, sub no. 990; *idem*, *Essai de classification...*, p. 374, pl. XXX, fig. 6), iar alta cu numele necomplect: ΒΑΔΟ... (cf. Soleirol, *Cat.*, p. 300, sub no. DCCCCXC; *id.*, *Essai...*, p. 375, pl. XXX, fig. 7). Aceste forme — din punct de vedere al scrisului oficial, erori — sînt în realitate aspecte ale pronunțării grecești populare. Împăratului cu nume exotic, poporul grec — în loc de Βαλδουΐνος, cum ar fi fost corect — i-a spus Βαγδόνι sau Βαδόνι, după modelul vreunui antroponim autohton, cum e de ex. Ἀντώνι (citește: Andóni).

În cele mai multe cazuri, inscripțiile monetelor oferă tot felul de prescurtări, adesea făcute în chip cu totul neregulat. Trebuie foarte multă prudență cercetătorului spre a nu considera vreo astfel de prescurtare drept fonetism popular. În alte împrejurări, destul de numeroase, legendele sînt greșit redactate. Între aceste greșeli sînt unele banale, fără nici o importanță pentru filolog; altele însă sînt scăpări datorită unei influențe a vorbirii curente. În categoria acestor din urmă — care prezintă o deosebită însemnătate — considerăm noi pe ΒΑΓΔΟΝΙ ca și pe ΜΑΝΟΥΛΗ.

[85] Vezi mai sus.

Scanned with CamScanner

care terminația *-i*, ca cea din Μανώλης, e neobișnuită la antroponime —, cuvîntul a suferit o depalatalizare completă [86]. Aflăm, totuși, în folclorul bulgar o formă de tranziție ca: *Manolъ*" [87], care, evident, trădează fonetismul grecesc al lui Μανώλης. De asemenea aflăm foarte rar și forma grecească pură: *Manoli* [88]. Foarte interesant pentru chestia ce urmărim e faptul că în cîntecele populare bulgare aflăm adesea antroponimul *Manoli* însoțit de cuv[întul] grecesc κυρ (< κύριος): „Kir Manoli" [89], „Kir Manolče" [90], „Kir Manolčo" [91]. O variantă a cîntecului epic, cu motivul incestului evitat, îl numește pe erou chiar „Gărče Manoilče" [92], de unde se vede că nici forma aceasta a antroponimului nu e considerată de popor ca specific bulgară. E drept, materialul folcloric bulgar în care aflăm aceste nume e din regiunile sudice foarte amestecate cu grecii, de aceea concluzii pentru toată Bulgaria nu se pot trage. Ceea ce ni-i permis însă să spunem, este că în aceste ținuturi antroponimul — sub ambele sale aspecte: *Manoilъ*, *Manolъ* — e simțit de bulgari mai caracteristic pentru greci decît pentru ei, de vreme ce poporul, în creația lui, alege tocmai aceste nume spre a designa pe un erou grec. În orice caz, deși în producția populară acest nume apare destul de des — în comparație cu românii și chiar cu grecii —, d. Arnaudov cu dreptate afirmă că el nu este tipic folclorului bulgar. [93]

La sîrbi, antroponimul, atît în folclor, cît și în limbă în general, nu este cunoscut astăzi decît sub aspectul *Manoilo*. Aflăm totuși cîteva urme și de existența aspectului *Manoli* pentru trecut: *Manol*, *Manolo* (sec. XVI) și *Manola* (sec. XVIII) [94]. Aceste forme

---

[86] Tocmai pentru acest motiv nu s-ar putea admite ipoteza că românii au primit antroponimul *Manoli* de la bulgari. Aceștia — în formele ce prezintă fonetismul în chestiune — avîndu-l sub aspectul *Manol*, ar fi trebuit ca și românii să-l aibă la fel. Apariția vocalei palatale la sfîrșit — chiar de-am explica-o prin generalizarea formei de vocativ, tipică antroponimelor rom[âne] masculine, precum face d. Skok *(op. cit.*, p. 238*)* — nu-i suficient justificabilă. Admițînd însă împrumutul grecesc la rom[âni], chestiunea se simplifică complet.

[87] Šapkarev, *Sbornikъ ot bъlgarksi narodni umotvorenija*, kn. VI, no. 1016, p. 381; *idem*, *ibid.*, kn. III, no. 288, p. 9—10.

[88] Bratja Miladinovți (Dim. i Konst.), *Bălgarski narodni pĕsni*, Sofija, 1891 (ed. II), no. 139, p. 199.

[89] *Idem*, *ibidem*.

[90] *Ibid*,

[91] Arnaudov, *op. cit.*, p. 438 (după Sbornik-ul lui Ljubenov).

[92] Šapkarev, *op. cit.*, kn. IV, p. 354—5.

[93] Arnaudov, *loc. cit.*, p. 438.

[94] *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. (Izd. Jugosl. Ak.), Zagreb, 1884, Tom. II.

Scanned with CamScanner

însă, cu totul sporadice şi izolate, au fost împrumuturi trecătoare. *Manolo*, care pare cel mai sîrbesc dintre toate aspectele cu acest fonetism, nu e o transformare a lui *Manojlo* făcută pe teren sîrbesc, precum s-ar putea crede, ci e o modelare a antroponimului de tipul *Manoli* după mai vechiul *Manojlo*. Aflăm, la sîrbi, într-o baladă pop[ulară], numele acesta în izolarea *Majstor Manojlo* [95] — aşa de familiară la români şi bulgari baladei despre zidirea unei femei —, însă aici e vorba de un haiduc. Cîntecul sîrbesc cu tema jertfei omeneşti pusă în temelie nu cunoaşte în nici una din variantele sale antroponimul în chestiune, sub nici o formă. Relevăm totodată că nici la sîrbi *Manojlo* nu e simţit de popor ca un nume caracteristic sîrbesc. În adevăr, în mai multe balade, unul dintre personaje sau chiar eroul principal, care e grec de neam, poartă aceste nume alături de cognomenul ce-i indică naţionalitatea: *Grčič Manòjlo*.[96]

În concluzie, privitor la radiarea antroponimului biblic în chestiune, care pentru sud-estul Europei îşi are ca centru Grecia, deosebim două perioade distincte:

1. O perioadă veche creştină, pînă după creştinarea slavilor meridionali — în care s-au răspîndit pe calea bisericii şi a traducerilor religioase formele cu fonetismul ebraic, sau cît mai apropiat de acesta, de tipul: *Emmanuel*, *Manuel*. Aspectele sudslavice — *Manuil*, *Manoil* (bulgari) şi *Manojlo* (sîrbi) — aparţin sfîrşitului acestei perioade.

2. Altă perioadă, care coincide cu o parte din sfîrşitul primei şi continuă cîteva secole după ea. De-a lungul acesteia, pe căile circulaţiei folclorice, s-a răspîndit forma cu fonetismul grecesc *Manoli*.

Dar relativ la antroponimul *Manoli* — în ce priveşte răspîndirea lui la diferite naţii —, trebuie făcută o distincţie precisă între domeniul general al limbii şi cel cu totul special al cîntecului epic despre zidirea femeii în temelia unei clădiri. D. Skok — susţinînd expansiunea baladei dintr-un mediu românesc către alte popoare, exclusiv pe baza numelui — pare a confunda aceste domenii, deşi unul nu-l implică pe cellalt. Noi credem că acest antroponim n-a avut nevoie de balada în chestiune spre a se comunica de la un popor la altul, ci a pătruns în limbă independent de cîntec; iar răspîndirea lui a putut preceda sau succeda transmisiunea cîntecului şi eventual însăşi naşterea acestuia.

---

[95] Vuk Stef. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, Biograd, 1894 (drž. izd.) kn. III, no. 45, p. 312 sq.

[96] *Idem*, *ibidem*, kn. II, no. 6, p. 19 sq.; kn. III, no. ' p. 24—33 no. 10, p. 54; no. 76, p. 488 sq.

Scanned with CamScanner

Prin urmare, deşi *Manoli* este grecesc ca fonetism, nu înseamnă totuşi că şi balada de care ne ocupăm este cu necesitate de origine grecească, mai ales că la greci nici nu aflăm acest antroponim în ea. Numele a putut trece foarte bine de la greci la celelalte popoare pe calea cea mai obişnuită pe care se transmit cuvintele între naţiile vecine, fără a fi fost nevoie să-l fi vehiculat balada respectivă. Ne putem închipui deci naşterea cîntecului acesta şi într-un alt mediu etnic decît cel grecesc şi chiar numele eroului principal, la obîrşie, altul decît *Manoli. Dar totuşi fixarea acestuia, în baladă, a fost condiţionată de existenţa reală a unui mare meşter zidar cu numele* Manoli, *în jurul căruia s-a făcut vîlvă, datorită calităţilor sale profesionale. Acest antroponim nu poate fi explicat altfel decît ca un element realist în cîntec.* Substituirile de nume însă sînt foarte frecvente în creaţia populară, care — supusă cum e la cele mai variate adaptări după loc şi timp — cedează altor împrejurări realiste, mai actuale pentru alte mediuri. De aceea socotim de un interes capital să ştim cînd şi unde s-a putut fixa întîia dată numele *Manoli* în baladă. A afirma că s-a fixat întîi la greci s-ar părea foarte logic de vreme ce numele e mai caracteristic pentru ei decît pentru alte naţiuni balcanice; însă, precum am amintit, variantele lor nu-l cunosc.

Iar a susţine că fixarea lui a avut loc chiar de la naşterea cîntecului epic de tipul cunoscut astăzi în Balcani este de asemenea greu, fiindcă pentru aceasta ar trebui ca numele *Manoil-Manoli* să fie comun — sau să fi fost comun în perioada primei expansiuni a baladei — variantelor tuturor popoarelor balcanice. În realitate, el se află azi numai la românii din Nordul Dunării şi la bulgari.

Aici avem de făcut observaţia că dintre toate popoarele din sud-estul Europei, care au balada cu motivul zidirii unei femei, cele ce-şi pot disputa probabilitatea creaţiei ei se reduc la trei: grecii, românii şi bulgarii. La albanezi şi unguri, balada prezintă mai slabe închegări şi e puţin răspîndită [97]; iar la sîrbo-croaţi,

---

[97] La albanezi, legenda cea mai completă e cea publicată de Auguste Dozon sub titlul *Le Pont du Renard à Dibra*, în colecţia sa: *Contes albanais*, Paris, 1881, p. 255—257. Este dată sub forma unei povestiri în proză. Singure cuvintele fatidice ale misteriosului bătrîn — care sfătuieşte meşterii să zidească-n temelie pe una din soţiile lor — sînt în versuri. (Dozon le citează în [limba] albaneză, cf. p. 256, n. 1.) Trebuie dedus de aici că la origine legenda aceasta e în versuri? sau că procesul de poetizare era de-abia în curs cînd a fost culeasă? sau poate, că redactarea în proză nu corespunde realităţii, ci se datoreşte culegătorului? Dar şi alte cîteva legende albaneze, cu aceeaşi temă, sînt cunoscute tot în proză şi sub o formă mai sumară încă (Cf. Arnaudov, *op. cit.*, p. 402—3). O variantă în versuri, însă fragmentară, s-a publicat în *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, I, 143, în 1891.

Scanned with CamScanner

deşi se bucură de o mare popularitate, ea are o formă prea evoluată faţă de tema primitivă — astfel că la toate aceste naţiuni avem a face, evident, cu împrumuturi de aiurea. Restrîngînd deci cercetarea numai la greci, români şi bulgari, constatăm că, la ultimele două popoare, *Manoil-Manole* nu apare numai incidental în cîntec, ci foarte consecvent: la românii din Dacia, în toate variantele fără excepţie, iar la bulgari în majoritatea lor [98]. În acelaşi timp în variantele greceşti antroponimul respectiv nu se întîlneşte.

— Dar nu e posibil oare ca numele *Manole* să fi existat în trecut şi la greci în unele variante, însă cu timpul să fi dispărut fiind înlocuit de altele, în vreme ce la români şi bulgari a continuat să se păstreze fidel, rezistînd influenţii numelor regionale?

În sprijinul acestei ipoteze vine o variantă neogreacă publicată de A. Iatridis [99]. Aici, eroina — înţelegînd în cele din urmă, din solia calfelor, că este chemată de meşterul mare spre a fi zidită în temelia podului — spune, în tînguirea ei din finalul baladei, următoarele:

...Τρεῖς ἀδερφοῦλαις εἶμασταν, ταῖς τρεῖς στοιχειὰ μᾶς βάλαν
Τὴν μιὰ βάλαν στὸν Τούρναβο, τὴν ἄλλη στοῦ Μανώλη
Κ' ἐμένα τὴν βαρνόμοιρη στὴ γυριστὴ καμάρα...[100]

(Noi o cunoaştem în traducerea franceză dată în acelaşi an de H. Heinecke, în *Revue des traditions populaires*, VI, 138.) Din cercetarea acestor variante, se poate conchide că albanezii n-au un tip specific lor. Unele din ele seamănă cu cea grecească, altele cu cea sîrbească; iar uneori cu ambele în acelaşi timp.

La unguri, deşi tema legendei prezintă mai multă coeziune artistică, iar adaptarea la mediul etnofolcloric pare mai desăvîrşită (cf. acele motive caracteristic ungureşti al arderii femeii şi al copilului care-şi caută mama) — totuşi şi aici elementele de împrumut transpar destul de clar; unele variante vădesc o puternică influenţă românească, ardeleană în special; altele, influenţa sîrbo-croată.

[98] În proporţia 43 faţă de 57, numărul total al variantelor bulg[are] publicate de d. Arnaudov, *op. cit.*, în *Sbornik za narodni umotv. i narodopis*, XXXIV, 339—386.

[99] Συλλογὴ δημωτικῶν ᾀσμάτων. Ἐν Αδήναις, 1859. Cf. cîntecul de la p. 28, sub titlul: Ἡ στοιχειωμένη γυνὴ μετὰ τῶν δύω αὐτῆς ἀδελφῶν. (În studiul d-lui Lazăr Şăineanu, *Revue de l'hist. des relig.*, XLV, 366, e citat greşit anul apariţiei acestei colecţii folclorice — 1852 în loc de 1859 — şi pagina 208 în loc de 28. Ultima eroare e reprodusă şi de d. Arnaudov, care pare a se servi de izvorul grecesc indirect prin d. Şăineanu Cf. Arnaud[ov], *op. cit.*, p. 389.).

[100] „...Trei surioare am fost, pe cîteşitrele ne-au pus stihii" (= ne-au jertfit zidindu-ne în temelie ca să devenim stafii [spirite] ocrotitoare a clădirii);//Pe una au pus-o la Tîrnovo, pe alta la podul lui Manoli//, Iar pe mine nefericita, în bolta cea rotundă [a podului de pe Elada]...".

Scanned with CamScanner

Toţi cei ce au relevat pîn-acum acest loc din folclorul neogrecesc au tradus greşit pe „στοῦ Μανώλη“ prin: „la Manoli“ [101], ca şi cum, în cîntec, Μανώλης ar fi o localitate. Traducerea justă este: „*la podul lui Manoli*“, pentru că „στοῦ Μανώλη“ e o prescurtare din „εἰς τοῦ Μανώλη τό γεφύρι“, aşa cum e, de ex., într-o altă variantă neogreacă [102], unde aflăm: „τοῦ Παῦλι το γιοφυρι“ [103]. Această variantă a baladei neogreceşti constituie un foarte important

---

[101] Kurt Schladebach traduce: „bei Manole“ (cf. *Die aromunische Ballade von der Artabrücke*, în *Erster Jahresbericht des Instituts für rumänische Sprache*, zu Leipzig, 1894, p. 94); Arnaudov *(op. cit.*, p. 389*)*: „na Manoli“; L. Şăineanu: „à Manolis“ (cf. *Les Rites de la construction — D'après la poésie populaire de l'Europe Orientale*, în *Revue de l'histoire des religions*, Tome XLV, 367). D. Şăineanu traduce în întregime această variantă neogr. în l. franceză. Traducerea, în general, bună, nu e scutită totuşi de unele erori ce trebuiesc rectificate. În afară de cea relevată, d. Ş[ăineanu] traduce greşit şi următoarele versuri:

Πέτ' ἄν μὲ θέλῃ γιὰ καλὸ, νὰ στολισθῶ νά πάγο
Πέτ ἄν μὲ θέλῃ γιὰ κακὸ, να ἔρθω καθώς εἶμαι...

care în versiunea sa franceză sună:

Dites-lui *que s'il me veut pour* mon *bien*, je me parerai pour venir;
*Et s'il me veut pour du mal, j'*irai *telle que je suis...*
(p. 366—7)

De unde reiese că eroina trimite înapoi pe calfe la meşterul mare să-l întrebe pentru ce o chiamă, ceea ce nu are nici un sens, fiindcă ei ştiu de ce. Ea vrea să-i spună ei adevărul chiar în clipa aceea. Apoi, nu „pour mon bien“, ci „pentru ceva de bine“ şi nici viitorul ind. care urmează nu corespunde sensului din original, ci subj. prez. Deci exact e:

Dites-moi s'il me demande pour quelques chose de bien, que je me pare pour y aller;
Dites-moi s'il me demande pour du mal, que je vienne comme je suis...

Apoi ultimul vers din blestemul:

...Καθὼς τρέμ 'ἡ καρδοῦλά μου νὰ τρέμει τὸ γεφύρι
Καθὼς τρέχουν τὰ δάκρυα μου, νὰ πέφτοὺν οἱ διαβάται.

este tradus: „Comme tombent mes larmes, que tombent *sur lui* les passants“ (p. 367). Dar „sur lui“ e absurd. Eroina blastămă ca trecătorii să cadă nu „pe pod“, ci de pe pod în rîu. Deci just trebuie tradus:

...Comme mes larmes coulent, que les passants tombent [*dans les flots*]

Nici cuvîntul μαθητούδια nu este redat exact prin „ouvriers“ (p. 366), ci trebuie tradus prin „apprentis“.

[102] Culeasă de d. Arnaudov din Tracia (Stanimaka) în 1920. Cf. *op. cit.*, p. 396—7.

[103] „Podul lui Pavel“. Expresia se află într-un context perfect analog cu cel citat din varianta Iatridis:

Τρεῖς ἀδελφάδες εἴμασταν κ' αἱ τρεῖς κακογραμμένες.
Ἡ μιά βαστάει τὸν Δούναβιν, ἡ ἄλλ' τὸ Βελιγράδι,
Ἡ τρίτη ἡ μικρότερη οῦ Παῦλι τὸ γιοφῦρι...

Scanned with CamScanner

document folcloric, care atestă că la greci de asemenea a existat o tradiţie populară avînd ca erou pe un meşter ziditor de poduri cu numele *Manoli*. Iatridis dă în notă relativ la numele „Μανώλης" o preţioasă informaţie [104], în care spune că există un pod de piatră în Agraida (Acarnania), cu următoarea inscripţie aproape ştearsă de vreme:

ΕΚΤΙΣΘΗ ΤΟ 1659
ΟΙ ΚΤΙΤΟΡΕΣ
ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ... ΚΑΙ ΜΑΝΩΛΗΣ... [105]

Sîrcu [106] şi, după el, Schladebach [107] pun în legătură pe eroul baladei cu Manoli din citata inscripţie. În realitate aceşti omonimi sînt cu totul deosebiţi [108]. O identificare a lor nu-i permisă pentru simplul motiv că balada respectivă — atît de răspîndită în sud-estul Europei — este mult mai veche decît secolul al XVII-lea. Şi chiar dacă admitem că numele *Manoli* s-a fixat în cîntec după naşterea acestuia, momentul fixării lui e de asemenea mai vechi — altminteri ar fi inexplicabil cum într-un timp atît de scurt s-a putut înrădăcina aşa de adînc în epica populară rom[ână] şi bulg[ară], iar din cîntecele greceşti a avut vreme să şi dispară. Singura legătură probabilă, pe care o admitem, este de tipul localizării. Ea ar consta în faptul că această coincidenţă de nume a dus la confuzia de personaje. Poporul a putut uşor identifica pe Manole din inscripţie cu arhitectul legendar. Cu chipul acesta, numele inscripţiei a contribuit ca în regiunea respectivă *Manoli* să se păstreze, în tradiţia populară şi în baladă, mai bine decît în alte părţi. Nu este exclus chiar ca datorită lui să se fi fixat *Manoli* în varianta Iatridis, care a putut avea anterior alt nume.

---

[104] Iatridis, *op. cit.*, p. 28.

[105] „Clădit la 1659; constructorii — Dimitrie... şi Manoli..." Această inscripţie a fost citată mai întîiu de P. Sîrku (cf. *Žurnal Ministerstva Narodnago Prosvješč cenija*, Č. CCLXVII, 325, Sankt-Petersburg, 1890); apoi de Schladebach *(op. cit.*, p. 94). Şăineanu *(op. cit.*, p. 367*)*, Arnaudov *(op. cit.*, p. 439, n. 3). Nici unul din aceştia nu-l menţionează pe Iatridis ca izvor.

[106] *Loc. cit.*, p. 325 sq.

[107] *Op. cit.*, p. 94.

[108] E posibil chiar ca sub numele Manoli ca şi sub cel de Dimitrie — din inscripţie — nici să nu se ascundă meşterii care au zidit podul, ci fondatorii, care l-au ridicat cu cheltuiala lor şi, spre pomenire, vor fi pus să li se sape numele în zid. Κτίτορες are foarte adesea în greceşte sensul de „fondatori", adică exact ca rom. şi bulg. „ctitori", care a fost primit de aceste popoare din greceşte, chiar cu sensul respectiv. Iar κτίζω (› ἐκτίσθη) ar avea în cazul acesta accepţiunea de: „faire bâtir". Totuşi trebuie să menţionăm că cuv. κτίτορες e utilizat cu acest sens de obicei cînd e vorba de fondarea de biserici şi mînăstiri.

Scanned with CamScanner

Foarte probabil ca în Agraida, poporul să fi spunînd podului acela: „Podul lui Manoli", ceea ce a favorizat trecerea lui în cîntec sub forma citată [109]. În cazul acesta, *nu fără semnificație este faptul că, dintre cele două nume care pomenesc pe ziditorii podului, a fost ales tocmai Manoli, deşi Dimitrie e scris mai întîi. Desigur, aceasta s-a făcut numai în puterea tradiției care-l cunoştea pe un alt Manole mai vechi; omonimul din inscripție a fost un prilej de reîmprospătare a lui în memoria colectivă.*

În afară de varianta Iatridis, există încă un document folcloric important, care probează în chip şi mai categoric existența unei puternici tradiții la greci, în trecut, despre un meşter arhitect cu numele Manoli. E proverbul înregistrat de K. Dieterich [110]:

Ὁ Μανώλης μὲ τὰ λόγια
Χτίζει ἀνώγια καὶ κατώγια [111].

Aşadar, sub acelaşi nume ca şi al eroului din variantele dacoromâneşti şi bulgare ale baladei, e vorba aici despre un personaj cu aceleaşi calități extraordinare în arta clăditului. Ba încă în această zicătoare ele ating un superlativ pe care cîntecul nu-l cunoaşte: e destul ca Manoli să spună un cuvînt şi clădirea s-a şi înălțat. El este un erou cu însuşiri supranaturale, în stare să facă minuni, ca în basme. E clar deci că, şi la greci, Manoli este un nume consacrat pentru arhitectul ideal, un nume simbol. Citatul proverb este atestat în partea cea mai de sud-est a Greciei europene, în insulele Chios şi Kos, adică aproape de țărmul Asiei Mici — şi în extremul sud: insula Creta.

D. Skok îl cunoaşte şi-l menționează [112], probabil cu intenția de a dovedi răspîndirea lui Manoli în Grecia ca nume de proveniență macedoromână. Iar d. Arnaudov, care îl citează de asemenea, întrebîndu-se dacă are vreo legătură cu Manoli din baladă sau dacă acest nume se află întîmplător în proverb — se hotărăşte pentru a doua părere [113]. Nu putem împărtăşi nici una din aceste opinii. D. Arnaudov şi desigur şi d. Skok şi-au închipuit, se pare, că au de a face cu un produs folcloric regional, de circulație restrînsă.

---

[109] Cum s-a petrecut de ex., cu „Podul lui Pavel" („Pavle-Kĭuprija") — de pe rîul Erkene din Tracia — care a pătruns în variantele greceşti şi bulgare ale regiunii, înlocuind desigur alte nume mai vechi. Cf. Arnaudov, *op. cit.*, p. 440.

[110] *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden*, Wien, 1908, p. 394.

[111] „Manoli cu cuvintele/construieşte [clădiri cu] etaje şi subsoluri."

[112] *Loc. cit.*, p. 238.

[113] Cf. Arnaudov, *op. cit.*, p. 440, n. 2.

Scanned with CamScanner

Acestor cercetători însă nu le-a fost cunoscut că proverbul figurează într-o formă aproape identică și în colecția de proverbe epirote a lui Aravantinos [114]:

Ὁ Μανώλης μὲ κτὰ κλόγια
Φθυάν ἀνώγια καὶ κατώγια [115].

Judecînd după analogia ce stabilește Aravantinos între acest proverb și altele — în special cele de sub no. 906 [116] și 1235 [117] — se vede că astăzi el are o semnificație mai mult ironică: „treburile nu se fac cu vorbe" [118]. Sensul actual e un rezultat al decadenței tradiției despre Manoli, care a fost dată uitării. Desprinsă de legenda care i-a dat naștere, viața proverbului a fost condiționată și pe urmă de legendă. Cînd aceasta a dispărut, proverbul, rămînînd fără acel suport tradițional, a dezvoltat un alt sens. În perioada de înflorire a legendelor lui Manoli, proverbul era înțeles în chip propriu, aproape „ad litteram". În epoca decadenței, părînd absurd un astfel de sens, s-a recurs la o interpretare figurată și prin adaptarea la o situație specială, care a fost apoi generalizată, proverbul a deviat complet de la sensul lui inițial. Numai așa se explică nuanța sa peiorativă de azi. Indiferent însă de această evoluție a citatului dicton popular, în el transpare clar sensul vechi de admirație panegirică pentru arhitectul legendar. Foarte interesant de reținut e faptul că acest proverb este cules în Epir, deci în partea de nord a Greciei, pe cînd varianta lui, anterior citată, din Creta și insulele Sporade. Existența lui la cele două extremități ale lumii grecești este o dovadă evidentă că proverbul e cunoscut — sau mai just, că a fost cunoscut pînă nu demult — pe tot teritoriul dintre aceste două extremități, adică în Grecia întreagă.

Dar proverbul există și la aromâni, unde sună astfel:

Manoli cu sbórele adară anoghĭ ș'catogĭ [119].

---

[114] Ἀραβαντινοῦ Π., Παροιμιαστήριον ἤ συλλογὴ παροιμιῶν ἐν χρήσει οὔσων παρὰ τοῖς Ηπειρώταις, Ἐν Ιωαννίνοις, 1863, 1863, p. 87, sub no. 901.

[115] φθυάνει = face, construiește.

[116] *Op. cit.*, p. 87: „Ὁ μύλος μὲ τὰ μῆλα μύλος δὲν γένεται".

[117] *Ibidem*, p. 115: „Τὰ αὐγά δὲν βάφουν μὲ πορδαίς".

[118] Explicație dată de Aravantinos *(op. cit.*, p. 87*)* pentru proverbul de sub no. 906, pe care îl socotește asemenea cu cel de sub no. 901.

[119] Iuliu Zanne, *Proverbele românilor*, VI, p. 193, sub no. 13653. În notă este dată just traducerea lui în limba literară: „Manole cu vorbele clădește și deasupra pămîntului și dedesubt".

Scanned with CamScanner

El provine de la românii din Epir [120]. Nici acest proverb aromânesc nu e cunoscut celor ce s-au ocupat cu studiul baladei meșterului Manoli. Dacă d. Skok l-ar fi știut, l-ar fi utilizat, probabil, ca o dovadă în plus pentru ipoteza sa. Proverbul însă nu e macedoromân la origine; el este, incontestabil, împrumutat de la grecii conlocuitori. Se vede clar aceasta din faptul că nu-i decît o traducere literală, și încă necomplectă, a proverbului grecesc" [121]. Dar nu numai forma de expresie, ci și sensul e același ca și al celui grecesc. În Zanne, ca explicație, ni se spune că este întrebuințat „pentru cei cari se laudă cu multe, sau de la cari se așteaptă multe și nimic nu fac" [122]. Aceeași nuanță peiorativă, semn al decadenței ca și la dictonul grecesc. Sub nici un motiv nu poate fi acceptată ipoteza inversă: că grecii l-ar fi împrumutat de la macedoromâni. Vechimea celui grecesc față de cel aromânesc se vădește și prin aceea că primul e cristalizat în formulă ritmică alcătuită din două versuri perfect simetrice — cu metrul de patru picioare trohaice —, și lucru rar chiar în cîntecele populare grecești, cu rimă. Aceasta dovedește o lungă circulație și totodată că este creația grecilor. Proverbul aromânesc, însă, are o formă prozaică greoaie, care indică tîrzia lui primire precum și circulația sa de scurtă durată pe un spațiu foarte restrîns. Prin urmare el se alătură celor grecești, constituind încă un argument pentru răspîndirea tradițiilor relative la Meșterul Manoli, nu numai în domeniul etnic grecesc, ci, din acesta, și la popoarele vecine. Acest proverb deci, în formă grecească sau macedorom[ână], este un ecou al legendelor în proză și al baladei despre Manoli. El apare la greci ca un fel de sinteză a unei sume de cunoștințe privitoare la isprăvile acestui personaj. Nașterea lui la greci din legendă este analoagă cu nașterea zicătorilor despre Meșterul Manoli la românii din Nordul Dunării [123]. Acestea au de asemenea ca substrat legenda-cîntec și foarte probabil și povestiri în proză cu același subiect. Nici una din ele însă nu prezintă o închegare atît de poetică și de sintetică, și totodată atît de caracteristică pentru figura Meșterului Manoli, ca citatul proverb neogrecesc[124].

---

[120] Este comunicat lui Zanne de corespondentul său aromân I. Coyan, profesor în Ianina.

[121] Din care rămîn cele două expresii finale.

[122] Zanne, *op. cit.*, p. 193.

[123] „A fi Meșter Manole" (cf. Zanne, *op. cit.* VI, 193, sub no. 13652), cu sensul: a fi meșter vestit (Ștefănești-Vîlcea); „mai bine să cazi din picioare decît de pe mînăstirea lui Manole" (Zanne, *ibid.*, sub no. 13651), cu sensul: mai bine să cazi dintr-o slujbă mică decît dintr-una mare (Smulți-Covurlui).

[124] Firește, în accepțiunea lui de altădată, nu în cea actuală, din Epir.

Scanned with CamScanner

În afară de aceasta, demnă de toată atenţia este varianta ţigănească a baladei noastre — culeasă de la ţiganii din Turcia.[125]

Aici eroul principal, meşterul mare, poartă tot numele Manoli („o dulghér Manóli“ [126]). Ea ne oferă bizara contaminaţie a temei fundamentale din cîntecul ce urmărim cu o alta complet străină, ceea ce o face confuză şi prolixă.[127] Totuşi, motivele legendei noastre se disting uşor. E vorba de zidirea unui pod [128], care nu poate fi înălţat decît printr-o jertfă omenească. Dar, în mod excepţional, aici victima zidită este însuşi Manoli, care amăgit de soţia lui se-neacă, devenind „stihie“ („telesím“) [129]. În special, motivul tipic al inelului căzut în apă — utilizat ca pretext spre a atrage victima la temelia podului — ne permite să identificăm această variantă decadentă cu cea grecească. Ea este incontestabil împrumutată direct de la greci şi odată cu dînsa şi numele Manoli, care, în afară de legenda respectivă, e neobişnuit la ţiganii din Turcia sudică de odinioară.[130] Pentru noi, această povestire ţigănească în proză reprezintă încă o probă despre forţa de expansiune a legendei Meşterului Manoli, din sursă neogrecească, la popoarele cu care au venit în contact.

În concluzie, am căutat pîn-aici să stabilim că:

1. *Antroponimul Manole este caracteristic onomasticei greceşti şi în acelaşi timp prezintă fonetism grecesc pur.*

2. *Personajul Manole* — contrar părerii curente — *a fost de asemenea foarte cunoscut în trecut tradiţiei populare greceşti şi legendei-cîntec, de unde mai tîrziu a fost înlocuit cu alte nume.*

---

[125] Alex. G. Paspati, *Etudes sur les Tchinghianés ou Bohémiens de l'empire ottoman*, Constantinople, 1870, cf. conte 5-ème, p. 620—625 (textului ţigănesc îi este juxtapusă, pe pagina următoare, traducerea franceză). Această povestire este reprodusă fragmentar de Miklosich, ca mostră de grai ţigănesc pentru „ţiganii greci“, cf. *Ueber die Mundarten und die Wanderungen der Zigeuner Europas*, Wien, 1873, III, 12. D. L. Şăineanu *(op. cit.*, pg. extras 10), citînd respectiva legendă ţigănească, după Miklosich, îşi închipuie că „desnodămîntul este acelaşi ca şi al versiunilor neogreceşti“, ceea ce nu-i just. Din citatul său nu se înţelege nici că Manoli a fost jertfit. Totuşi fiindcă partea citată de Miklosich — deşi numai jumătate din legendă — conţinea tocmai tema noastră, părerea d-lui Şăineanu în legătură cu provenienţa ei neogreacă n-a dat greş.

[126] Cf. Paspati, *op. cit.*, p. 620, 622. Aflăm aici antroponimul nostru şi în formă adjectivală, însoţind numele Lenga al eroinei: „Manolėskeri romni“ (= nevasta lui Manoli), cf. *ibid.*

[127] O dovadă mai mult că tema Meşterului Manole e de împrumut aici.

[128] Legenda chiar şi e cunoscută la aceşti ţigani sub numele de „povestea podului“. Cf. Paspati, *op. cit.*, p. 620—621.

[129] Paspati, *ibid.*, p. 622.

[130] În lista de antroponime ţigăneşti, dată de Paspati, *op. cit.*, p. 630—631, nu-l aflăm pe Manoli.

Scanned with CamScanner

Dacă acest autohtonism grecesc al lui Manole — susținut de noi — se verifică integral, atunci înseamnă că *nașterea baladei, al cărei erou e la origine acest personaj, a putut avea loc pe pămîntul grecesc.* Dar încă nu-i de ajuns aceasta. Fixitatea numelor în produsul folcloric e cu totul relativă și nesigură; de aceea numai pe baza lor nu putem conchide ceva valabil. În sprijinul ipotezei noastre, însă, mai vine un fapt pe care-l credem decisiv:

Dintre toate popoarele din sud-estul Europei, care cunosc balada cu motivul zidirii unei femei, la nici unul nu aflăm tema epică în simplitatea celei grecești. Pe lîngă aceasta, cîntecul neogrecesc poartă în el încă unele trăsături de asprime rudimentară, prin care străbate pînă-n vremea noastră, adesea foarte puțin atenuată, ceva din atmosfera de cruzime fatală și barbară a străvechii credințe, de pe cînd ea era o realitate de fapt, ce stăpînea tiranic sufletul popular. Este, după noi, o netăgăduită dovadă a primitivismului variantei grecești. Ea apare ca o primă etapă de concretizare în forme poetice durabile a legendei captate de-a dreptul din izvorul superstiției, fără intermediar. La celelalte nații — cum e la români, sîrbo-croați și bulgari — balada e mult mai evoluată. Ea [a] ajuns aici la dezvoltări estetice superioare, care o așază printre cele mai desăvîrșite realizări ale eposului popular. La toate aceste popoare, însă, observăm în același timp că schema generală a baladei este tema grecească. *Prin urmare, cu cea mai mare probabilitate, grecii au fost creatorii cîntecului epic al Meșterului Manoli.*

Dacă sînt puține șanse ca românii să fi dat naștere cîntecului cu motivul jertfei umane puse în temelie, ceea ce credem mai presus de îndoială este *rolul important pe care l-au avut ei la împrăștierea lui în Balcani.* În ce privește acțiunea de radiare a lui de la români la bulgari, marea asemănare dintre variantele românești, în special nord-dunărene, și cele bulgărești pare concludentă. Apoi, precum am menționat deja, însuși numele Manole — așa de puternic fixat în variantele bulgare — este desigur o probă; căci oricît, în unele variante, el va fi venit și în chip direct de la greci, nu poate fi deloc indiferent faptul că numai la bulgari și români antroponimul acesta apare foarte consecvent în baladă. Dar o astfel de radiare s-a exercitat și către sîrbo-croați, atît prin zidarii aromâni — cum susține d. Skok — cît și prin masele de români care s-au deplasat [. . .] pînă către sfîrșitul evului mediu. O serie de analogii folclorice — cum e rolul prinților Mrnjavčević, paralel pîn-la un punct cu cel al lui Negru Vodă, apoi sentimentul dragostei materne dezvoltat amplu și cu unele detalii identice la sîrbi și la români — vine să confirme părerea noastră.

Scanned with CamScanner

În afară de aceasta, mai vedem o dovadă în expresia comună care numeşte pe şeful zidarilor în variantele macedoromâne ca şi în cele sîrbo-croate ale baladei: mrom. *maimar*, srb. *naimar* sau *neamir*. Acest cuvînt, o alterare a turcescului *mimar* [131], înseamnă în l[imba] turc[ească] „arhitect".

Românii macedoneni l-au primit cei dintîi de la turci, datorită unui proces de etimologie populară. *Mimar* a fost asociat cu „*mai* [132] *mare*", comparativul adjectivului „*mare*" [133], care are adesea şi întrebuinţare substantivală. Dar pe lîngă această surprinzătoare asemănare fonetică dintre expresia macedorom[ână] şi cea turcească, a mai contribuit la realizarea fenomenului şi potrivirea de înţeles. La aromâni, ca şi la românii din Dacia, dealtfel, „mai mare" ca substantiv e sinonim cu „şef, căpetenie" [134], ceea ce se acordă perfect cu sensul de „Architekt", „Baumeister", „Bauunternehmer" al turc. *mimar* [135], care e conceput, firesţe, de popor ca un „şef de meşteri". Şi cu acest înţeles chiar îl şi aflăm pe „maimar" la macedoromâni [136], însă după cît se pare, de obicei referindu-se la profesia clăditului [137]. Iar Nicolaidi, un foarte serios lexicograf al dialectului mrom., ne dă precis sensul de „arhitect" pentru acest cuvînt [138]. În unele părţi, la aromâni, respectivul cuvînt a urmat cu timpul destinele adjectivului cu care a fost asociat şi cînd mai tîrziu, maĭ > ma, el devine „mamare" [139] ca şi adjectivul

---

[131] < arab. *meĭmar*.

[132] Astăzi acest adv. de comparaţie sună obişnuit „ma" (Cf. Michăileanu, Dalametra, Papahagi...), dar tot se mai aude şi sub forma „maĭ" ca în Samarina (Nicolaidis, p. 282) sau Crusova (Obedenaru, cf. glosarul de la finele textelor mrom., p. 360). Cînd s-a fixat însă turc. *mimar* la aromâni, se pare că el suna pretutindeni „maĭ" ca şi în drom.

[133] Ca probă că turc. mimar s-a statornicit la aromâni datorită adjectivului mai mare, e şi faptul că sensul cuvîntului turc a trecut şi asupra adjectivului, care astfel, rămînînd tot adj., a devenit un cuvînt nou *maimar*, deosebit de comparativul „mai mare". Cf. Dalametra, *Dicţionar macedoromân*, unde îl aflăm cu sensul de: meşter, maestru, abil, îndemînatic („Am un frate *maimar*").

[134] Cf. P. Papahagi, *Basme aromâne*, Bucureşti, 1905 (ed. Acad. Rom.), p. 11, 70.

[135] Raduloff, *Opît slovarja tjurskich narječij*, IV, 2167.

[136] I. Dalametra, *Dicţionar macedoromân*, 1906 (ed. Acad. Rom.). Cf. sg. *maimăr*, pl. *maimarĭ*.

[137] Cf. exemplul dat de Dalametra: „*maimarlu* nî crui casa"; ca adjectiv însă are un sens mai general. (Vezi nota de mai sus.)

[138] Κωνστ. Νικολαΐδης, Ἐτυμολογικὸν Λεξικὸν τῆς κουτσοβλαχικῆς γλώσσης. Ἐν Αδήναις, 1909. Cf. mai marŭ (pl. maimărĭ).

[139] Cf. P. Papahagi, *Din literatura poporană a aromânilor* (în *Materialuri folkloristice*, publ. de Tocilescu, vol. II). p. 1041—2.

Scanned with CamScanner

la comparativ; în altele însă, s-a păstrat pînă azi în forma „maĭmàr“ [140].

Examinînd *Cîntecul punţii din Arta* — varianta mrom. a baladei despre zidirea unei femei —, observăm că eroul, adică arhitectul, nu-i numit astfel decît *măĭmar* sau *mamar*. Culegătorii cîntecului acesta scriu cuvîntul sub forma *măi-mare* sau *ma-mar*, confundîndu-l în chip consecvent cu adj. „mare“ la comparativ, utilizat în sensul substantival de „şef“ — confuzie foarte explicabilă dealtfel şi foarte uşor de făcut chiar de cunoscători aşa de buni ai dialectului ca d. P. Papahagi şi Obedenaru. Ei îl redau în limba literară pe *maimarlu-mamarlu*, prin „mai marele“ [141], iar Schladebach, care transpune în l[imba] germană o variantă macedorom[ână], îl traduce prin „der Älteste“ [142], ceea ce e de-a dreptul eroare. În realitate, avem a face cu substantivul *maimar-mamar*, care înseamnă „arhitect“, „şeful meşterilor zidari“. Aceasta se vede clar din context, iar pe de altă parte se poate stabili şi în chip comparativ cu variantele neogreceşti — a căror formă e aşa de apropiată de cea macedoromână. *Maimar* din varianta aromână corespunde pretudindeni în balada neogreacă cuvîntului: πρωτομάστορας [143]

Desprindem cîteva locuri din varianta mrom., spre exemplificare:

Niveasta-l Giani maimarlu ... [144]

sau aiurea:

Măi-mar-lu cîndu-şi la faţă... [145]

---

[140] Cf. Dalametra, *op. cit.*, unde aflăm subst. *maimar*, concomitent cu adjectivul la comparativ: *ma mare*; cf. asupra cuv. *maĭmar — mamare* şi G. Pascu, *Dictionnaire étymologique macédoroumain*, II, 148 (Eléments turcs).

[141] P. Papahagi, *Din lit. pop. a arom.*, p. 1041—2; Obedenaru. *Texte macedo-române*, p. 216 sq. În versiunea franceză, Obedenaru îl traduce mai just „le premier maître“; în paranteză însă spune că traducerea „ad litteram“ e „le plus grand“ (cf. *ibidem*).

[142] *Erster Jahresbericht des Instituts für rum. Sprache*, p. 81: „Eines Tag's... wusch sich der Älteste das Gesicht“, cf. şi p. 82, 83, în mai multe locuri.

[143] Cf. N. Politis, Ἐκλογαὶ ἀπὸ τὰ τραγούδια τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, p. 144; Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, I, 155, 716; N. Tommaseo, *Canti popolari — corsi, illirici, greci, toscani*, Venezia, 1842, vol. III, p. 178, 180, 181.

[144] P. Papahagi, *Din literatura pop. a arom.* (în Tocilescu, *Mat. folk.*, II), p. 1044.

[145] Dr. M. G. Obedenaru, *Texte macedo-române — Basme şi poesii poporale de la Cruşova*, Ed. Acad. Rom., Bucureşti, 1891, p. 216, v. 60.

Scanned with CamScanner

Pi măi-mar-lu ma'şi muntrea... [146]

A măi-mar-lui ma-lĭ dzîcea:
— Măi-mare, s'nu te jilesci... [147]

Ma-marlu mă dimîndă... [148]

La sîrbo-croaţi de asemenea, în varianta baladei respective, aflăm expresia sub forma *neimar*, cea mai des întîlnită. Iată cîteva exemple:

On podviknu Rada neimara... [149]

Tad'se moli Radu neimaru... [150]

— Bogom brate, Rade neimare... [151]

Varianta lui Vuk Karadžić provine din Sîrbia de sud; dar pe acelaşi Radu meşter arhitect îl întîlnim în Bosnia, zidind cetatea Tešanj:

Ondar veli Rado neimare... [152]

De asemenea, în Herţegovina „Rade neimare" zideşte podul de peste Dvina [153]. Nu de puţin interes este faptul că *neimar*, în toate exemplele citate pîn-aici, însoţeşte pe antroponimul Radu. Deşi de origine slavă, acest nume, dat şefului zidarilor din variantele sîrbo-croate, este caracteristic antroponomasticei româneşti. Există totuşi unele variante, unde *neimar* însoţeşte şi alt nume. Astfel într-una, în care este vorba tot despre clădirea unui pod peste Dvina, aflăm:

...Knjigu piše paša Sokolović
Pa je sprema Mitru neimaru.

---

[146] *Idem, ibidem*, p. 216, v. 65.

[147] *Ibid.*, p. 216, v. 67—8.

[148] P. Papahagi, *op. cit.*, p. 1041—2; cf. şi Vangeliu Petrescu, *Mostre de dialectul macedo-român*, Bucureşti, 1880, II, 88.

[149] „...El îl strigă pe Radu, şeful meşterilor zidari..." Cf. Vuk Stef. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, Biograd, 1859, II, p. 110, v. 58; p. 114 (note); p. 115, v. 179.

[150] „Atunci se roagă lui Radu, meşterul mare..." Vuk Karadžić, *op. cit.*, II, p. 116, v. 211.

[151] „Frate întru Domnul, meştere Radule..." *Id.*, *ibid.*, II, p. 116, v. 212; p. 117, v. 223.

[152] „Atunci grăieşte meşterul Radu..." Fr. S. Krauss, *Das Bauopfer bei den Südslaven*, p. 19 (ap. Arnaudov, *op. cit.*, p. 406).

[153] B. Petranović, *Srpske nar. pjesme iz Bosnei Hercegovine*, Beograd, 1870, kn. III, no. 52.

Scanned with CamScanner

— Ču li mene, Mitre neimare!
Hočeš gradit na Dvini Čupriju?... [154]

A da vidiš Mitra neimare... [155]
A veli im Mitre neimare... [156] etc.

Acest cuvînt se găseşte la sîrbi şi sub forma *naimar:*

Davor jesi, naimaru slugo!... [157]

Sau într-o povestire din colecţia lui Vrčević: [158]
„Ne bismo mogli ni *naimara* platiti, a kamoli sve majstore..." [159]

În trecut, *neimar — naimar* era cu mult mai în uz; astăzi a căzut aproape complet în desuetudine. Se află numai în folclorul poetic, în unele izolări, ca o reminiscenţă şi rareori în onomastica sîrbă, ca nume de familie rezultat din ocupaţia de zidar.[160]

Despre acest *naimar — neimar*, care adesea la cazul subiect sună chiar *neimare* [161], credem că s-a fixat la sîrbo-croaţi prin aromâni, modelîndu-se după *maimar, maimare.*

Nu ignorăm deloc marea influenţă turcească ce s-a exercitat în chip direct asupra limbii sîrbeşti — cu deosebire în Bosnia şi Herţegovina —, totuşi înlocuirea expresiei autohtone, de origine slavă, *graditelj* [162] cu *neimar* ni se pare că nu s-a putut face decît prin oameni de profesie zidari. Avînd în vedere paralelismul dintre mrom. *maimar, măimar, măimare* şi srb. *naimar, neimar, neimare* — care arată o mai mare apropiere fonetică de cuvîntuî mrom. decît de cel turcesc —, conchidem că aceşti zidari au fost aromânii.[163] Ca lucrători prin regiunile Sîrbiei meridionale, ei vor

---

[154] „...Paşa Socolovici scrie carte/Şi i-o trimite Meşterului Mitrea. — M'auzi tu, Meştere Mitreo!/Vrei să clădeşti un pod peste Dvina?..." Iv. Broz i St. Bosanac. *Hrvatske narodne pjesme*, izd. Matrice Hrvatske, Zagreb 1896, I, p. 105, v. 1—4.

[155] „...Şi să mi-l vezi pe Meşterul Mitrea..." *Ibidem*, I, p. 106, v. 10, 23.

[156] „...Şi le grăieşte lor Meşterul Mitrea..." *Ibid.*, p. 107, v. 57, etc. Cf. şi Kosta Hörmann, *Narodne pjesme muhamedovaca u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1888, kn. I, p. 68 sq.

[157] „Vai ţie, slugă a meşterului zidar..." Cf. Sr. Stojković, Kraljević Marko, Beograd, 1922, p. 473.

[158] Vuk Vrčević, *Srpske narodne pripovijetke, ponajviše kratke i šaljive*, 1868, u Biogradu, p. 185.

[159] „Nu l-am putea plăti nici pe arhitect, d'apoi pe toţi meşterii..." Aici apare şi mai clar sensul lui *naimar*, prin contrast cu *majstore.*

[160] Ex. Neimarević, Neimarović. Cf. *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, Izd. Jugosl. Ak., Zagreb.

[161] Vezi mai sus.

[162] = Arhitect.

[163] Aici ne întîlnim cu d. Skok în acel punct al ipotezei sale, pe care de la început i l-am recunoscut ca valabil.

Scanned with CamScanner

fi contribuit la răspîndirea expresiei *maimar* în sîrbeşte încă de la începutul expansiunii turceşti în Balcani. Nu trebue uitat însă că, la schimbarea: *maimar* > *naimar*, a contribuit şi acţiunea etimologiei populare, exercitată de data aceasta pe terenul limbii sîrbeşti. Poporul sîrb a pus în legătură cuvîntul străin *maimar* cu cele băştinaşe derivate de la *najam* [164], ca: *majmač*, *najmalac*, *najemnik* [165] etc. A favorizat această asociare de asemenea faptul că maimarul era şi el angajat cu plată la lucru, ceea ce oferea un punct semantic comun cu expresiile sîrbeşti citate. Că răspîndirea cuvîntului de origine turcească *neimar* la sîrbi se datoreşte aromânilor nu poate fi îndoială. Sîrbii nu sînt, dealtfel, singurul popor din Balcani care l-au primit de la aceştia. Tot prin aromâni l-au primit şi grecii pe μαϊμάρης [166] al lor, precum şi bulgarii pe pe *maĭmár* [167] sau *maĭmárin* [168] — ceea ce se vede clar atît din fonetismul şi accentul acestor cuvinte care-l reproduc exact pe mrom. *maimár*, cît şi din sensul lor de „arhitect", „meşter zidar".

Dar nicăieri această influenţă macedoromână n-a lăsat urme aşa de adînci ca la sîrbi, unde aflăm expresia chiar în balada ce are ca subiect superstiţia zidărească a jertfirei unei femei în temelie.

Încheiem aici consideraţiile noastre critice asupra acestor probleme atît de controversabile, relative la geneza şi circulaţia baladei Meşterului Manole în sud-estul Europei. Căutînd să punem în lumină cîteva aspecte speciale ale subiectului — insuficient sau chiar greşit cercetate— , am crezut că cea mai bună cale spre a ajunge la aceasta e întrebuinţarea procedeelor folclorice secundate de metoda filologică. Scopul urmărit, însă, este pur folcloric, oricît rezultatele pot fi utile şi filologului, îndeosebi cele din domeniul antroponomasticei balcanice.

Buletinul Institutului de filologie română „Alexandru Philippide", vol. I, 1934, Iaşi, p. 63—102.

---

[164] Angajament cu plată, tocmire, închiriere, năimire.

[165] Tocmit cu plată (într-un serviciu). Cf. *Rječnik hrv. ili srpsk. jez.*, Ak. Jugosl., Zagreb; Vuk Karadžić, *Srpski rječnik*, Biograd, 1898 (III izd.).

[166] K. Νικολαΐδης, Ἐτυμολογικὸν Λεξικὸν τῆς κουτσοβλαχικῆς γλώσσης, p. 274.

[167] Naĭden Gherov, *Rječnik na bŭlgarskiĭ ĭazik*, Plovdiv, 1899, III, p. 44.

[168] *Id., ibid.*

Scanned with CamScanner

„CÎNTECUL NUNULUI"

DIN PERSPECTIVA ORIGINII, GENEZEI ŞI A FUNCŢIEI SALE — CONTRIBUŢIE COMPARATISTĂ LA STUDIUL EPICII POPULARE ÎN VERSURI —

Epica populară în versuri a românilor este reprezentată de un foarte bogat şi mai ales surprinzător de variat tezaur. Variabilitatea ei poate fi constatată nu numai dacă avem în vedere tematica, ci şi modul de expresie. În adevăr, dacă ne raportăm la subiectele pe care le tratează balada populară românească, sîntem uimiţi să aflăm reflectate în ea cele mai diverse aspecte ale vieţii: fie că e vorba în ea despre ocupaţia cardinală, în jurul căreia gravitează acţiunea, precum e arhaica baladă *ciobănească*, apoi cea *agrară*, cea *vînătorească* sau cea *pescărească;* fie că exprimă manifestări ale revoltei împotriva marilor nedreptăţi sociale, care s-a cristalizat cu deosebire în balada *haiducească;* fie că ea oglindeşte revolta cu caracter naţional, îndreptată în contra popoarelor care i-au duşmănit odinioară pe români, căutînd a le cotropi teritoriul sau a-i asupri în vreun chip — ne gîndim în primul rînd la turci ori la tătari — ceea ce aflăm în balada, pe care am putea-o numi *vitejească* sau *eroică* dacă nu chiar *istorică,* fie că tema sa ţine de domeniul imaginaţiei pure, avînd un substrat superstiţios sau chiar mitologic, precum e balada numită de obicei *fantastică*; fie, în fine, că ea ne povesteşte întîmplări rurale din viaţa familială, precum este balada designată prin epitetul de *domestică.*

Dacă însă avem în vedere modul de expresie al unor teme de tipul celor de mai sus, remarcăm şi aici variate nuanţe ale epicului, începînd de la forma sa cea mai pură şi trecînd printr-o serie de etape, în care se îmbină armonios elementul narativ cu efuziunea lirică, pînă la o treaptă unde epicul dispare aproape complet, pentru a lăsa să domine lirismul. Balada *Mioriţei* este în această privinţă, desigur, o ilustrare tipică. Şi nu e singura. Dacă elementul liric înseamnă cu adevărat emanaţia perfectei poezii

Scanned with CamScanner

și dacă, în măsura în care el este exprimat într-un fel sau altul în vreo creaţiune, există şi poezie, iar acolo unde el lipseşte complet, va lipsi în mod fatal poezia, atunci se poate spune că epica populară în versuri a românilor este pătrunsă de suflul poeziei celei mai autentice prin însuşi faptul că e profund impregnată de lirism. Este ceea ce în această ramură folclorică românească ne apare ca un caracter specific, în comparaţie cu epica populară în versuri a altor naţiuni.

În cele ce urmează, vom face cunoştinţă cu un produs folcloric, tot epic, care — la trăsăturile mai sus menţionate — aduce o notă cu totul nouă variabilităţii semnalate de noi chiar dintru început. Prin originalitatea sa unică, este chiar — precum se va vedea — o foarte interesantă curiozitate folclorică. În adevăr, în repertoriul eposului lor popular, românii posedă o baladă care se singularizează între toate celelalte, atît prin subiectul său şi prin modul cum este el tratat, cît şi prin destinaţia sa. Pe cînd oricare altă baladă populară poate fi cîntată în cele mai diferite împrejurări din viaţa rurală, aceasta, la care ne vom referi, este de uz special pe la nunţi, fiind încadrată datinei nunţii ca un element indispensabil al ei. Pretutindeni pe unde e atestată, ea se cîntă în cinstea nunului; de aceea şi este cunoscută în popor, în cele mai multe locuri, sub numele de „cîntecul nunului". Tema ei este cît se poate de simplă. Ni se povesteşte că un tînăr domnitor român se însoară cu o fată bogată, de neam străin, avînd o altă credinţă — socotită chiar păgînească — şi locuind undeva departe:

...Mi se-nsoară Iancu-Vodă
Şî-l cunună Ştefan-Vodă.
Mireasa dă unde-o ia?
Din oraş din Dobrogea:
Fata lui Letin bogat,
Savai cîinele spurcat
Şî dă lege lepădat...

Mergînd însă mirele cu nuntaşii săi după mireasă, tatăl acesteia — „Letinul", cum e denumit de toate variantele româneşti ale baladei — îi pune o serie de condiţii grele pentru a o putea dobîndi şi anume îi cere să îndeplinească anumite isprăvi vitejeşti sau de agerime a inteligenţei. Neîndeplinindu-le, mirele — cu întregul său alai de nuntă — e ameninţat nu numai că nu va căpăta mireasa, dar că vor plăti cu capul insuccesul. Aceasta îl înspăimîntă pe mire, făcîndu-l să-şi piardă complet curajul. Spre norocul lui însă, unul dintre nuntaşi execută în locul său isprăvile cerute: *este nunul mare*. Aceste isprăvi sînt de obicei în număr de trei sau chiar de patru, deşi există — în mod excepţional — şi unele variante ale baladei unde menţionatul număr este depăşit. Iată-le pe cele mai frecvent întîlnite:

Scanned with CamScanner

1. să sară cu calul zidurile sau porţile cetăţii, pentru a le descuia, ca să intre nuntaşii, atît călăreţii, cît şi cei cu rădvanele;

2. să sară mai multe butoaie pline cu vin, puse unul lîngă altul şi totodată să le taie cercurile şi să-i cinstească pe nuntaşi, ba încă să le adape şi caii cu vin;

3. să sară, tot călare, mai multe teancuri de postav clădite unul peste altul şi apoi să le împartă nuntaşilor;

4. să recunoască mireasa dintr-un grup de mai multe fete, semănînd leit la chip şi la statură şi fiind îmbrăcate toate la fel.

Nunul, reuşind să săvîrşească în mod ireproşabil toate probele pretinse de Letin, mirele îşi dobîndeşte mireasa. Tatăl ei nu se mai poate împotrivi de a i-o da. Balada se-ncheie cu plecarea nuntaşilor, care conduc mireasa de la casa părinţilor ei la palatul mirelui — adică la reşedinţa domnească din Bucureşti — unde are loc marea petrecere a nunţii.

Precum vedem, tema „cîntecului nunului" este epică prin excelenţă: avem a face aici cu o naraţiune, care ne înfăţişează un conflict între tatăl miresei, pe de o parte, şi între mire cu nuntaşii săi, pe de alta. Din chipul cum evoluează acest conflict, rezultă acţiunea baladei în chestiune, care sfîrşeşte cu triumful nuntaşilor mirelui, datorită eroismului nunului mare. Aceasta este, am putea spune, forma clasică a baladei, deşi ea prezintă, după variante, şi o serie de alte motive asupra cărora ne vom opri atenţia mai departe, la locul potrivit.

Dar, fapt deosebit de interesant, tema epică mai sus relatată este foarte bine cunoscută tuturor slavilor meridionali: sîrbilor, croaţilor, slovenilor, bulgarilor...

La sîrbi, ea se bucură de o mare raspîndire. Monumentala colecţie a lui Vuk Karadžić ne oferă nu mai puţin de cinci frumoase variante, în afară de o serie de altele, care — deşi au teme străine — conţin unele motive comune. Amintim pe scurt subiectul celei mai cunoscute şi totodată al celei mai dezvoltate, care povesteşte amplu — în aproape 700 de versuri decasilabe — nunta ţarului sîrb Ştefan Dušan cu Roxanda, fiica regelui latin Mihail din legendarul oraş Ledjan;

Cînd s-a-nsurat ţarul sîrb Ştefan,
Hăt departe şi-a peţit mireasă,
În Ledjan, cetate letinească,

Scanned with CamScanner

La Mihai craiul letinilor:
Pe fiica sa Roxanda fecioara...

Regele trimite vorbă mirelui să nu cumva să poftească la nuntă pe cei doi nepoți de soră ai săi — pe Vukašin și Petrašin Voinović — sub pretext că beau vin fără măsură și la beție se țin numai de scandaluri. Dar aceștia, îngrijorați de soarta unchiului și sfătuiți de mama lor, îl cheamă de la munte pe fratele cel mai mic, pe ciobanul Miloš, pe care țarul nu-l cunoștea. După ce-l îmbracă cu o sarică bulgărească și cu cușmă tot bulgărească înarmîndu-l totodată bine, îl trimit la nuntă călare pe un cal de cel mai bun soi. Ajungîndu-i din urmă pe nuntașii țarului, toți îl cred bulgar și nu-i spun altfel decît „bulgarule oacheș". Îndată ce alaiul nunții a sosit la Ledjan-grad, țarului Stefan i se cere succesiv să îndeplinească o serie de isprăvi, pentru a putea căpăta mireasa:

1. să lupte în duel cu un viteaz latin;

2. să sară peste trei cai, pe șeile cărora erau fixate trei săbii ascuțite cu vîrful în sus;

3. să țintească cu arcul un măr de aur de pe cula cetății, făcînd să treacă săgeata printr-un inel;

4. să recunoască mireasa dintre trei fete, asemenea la chip și la statură și la fel îmbrăcate.

Ori de cîte ori crainicul latin vestește vreo ispravă, țarul e făcut atent că neexecutarea ei va avea ca urmare nu numai pierderea dreptului de a dobîndi mireasa, ci și pierderea capului său și al tuturor nuntașilor. Acum, țarul se căiește amar că nu i-a poftit pe vitejii lui nepoți la nuntă. Dar, spre marea sa uimire și bucurie, „oacheșul bulgar" se oferă rînd pe rînd să aducă la îndeplinire toate isprăvile. Și în adevăr, el îl biruie pe luptătorul latin; sare peste cei trei cai, căzînd călare pe al patrulea; lovește mărul de aur de pe cetate, trecînd săgeata prin inel și la urmă izbutește de asemenea, în mod abil, să cunoască mireasa. Țarul, în culmea fericirii, îl sărută pe presupusul bulgar, copleșindu-l cu daruri scumpe. Apoi, cortegiul nunții pleacă cu mireasa spre Prizren, cetatea de scaun a mirelui. La sfîrșit de tot, în clipa despărțirii de ceata nuntașilor, eroul îi adresează țarului urarea de rămas bun în termeni intimi — spunîndu-i „unchiule" — și astfel el se dă pe față cine este:

— Mai rămîi cu bine, dragă unchiule,
Dragă unchiule, țarule sîrb Ștefan!

Scanned with CamScanner

Abia atunci ţarul, profund mişcat, îşi recunoaşte nepotul, izbucnind spontan în exclamaţii de surpriză şi de admiraţie pentru vitejia lui nemaipomenită:

— Oare tu-mi eşti, Miloš băieţele?
Oare tu eşti, dragă nepoţele?
Ferice de mama care te-a născut
Şi de unchiul care mi te are!...

Am lăsat la o parte episodul final al acestei variante sîrbeşti şi anume lupta lui Miloš Voinović cu voievodul Balačko, deoarece — după părerea noastră — motivul respectiv nu e primordial în baladă, ci reprezintă o infiltraţie relativ tîrzie.

Croaţilor, de asemenea, balada în chestiunea le este foarte familiară. De la ei, relatăm varianta despre nunta lui Mato din Srijem cu fiica banului cetăţii Ledjan:

Şi-a peţit mireasă Mato din Srijem,
De departe mi-a peţit mireasa:
Din dalba cetate a Ledjanului,
O mîndră fecioară, o ledjancă,
Pe fiica cea dragă a banului din Ledjan,
Şi avere multă cheltuit-a Mato,
Pîn' ce-a pus inelu-n degetul miresei...

După dorinţa soacrei, care-i scrie un răvaş cu poveţe în privinţa alegerii nuntaşilor, Mato nu-i poftește la nuntă pe cei doi Vojinovici, nepoţii săi de soră, pe motiv c-ar fi mari băutori şi zurbagii la beţie. Sora mirelui, aflînd aceasta şi temîndu-se că viaţa lui Mato e în mare primejdie, îi îndeamnă pe cei doi fii ai ei să-l cheme de la munte pe Miloš ciobanul, fratele lor mezin, pe care nu-l cunoştea unchiul-mire. Şi ca să-l facă să vină fără întîrziere, mama îi sfătuieşte să-i spună lui Miloš că ea se află pe patul de moarte. Acesta, lăsîndu-şi turmele în grija păstorilor năimiţi, soseşte acasă în graba cea mai mare. E încunoştinţat îndată de toate şi apoi este gătit să meargă la nuntă. Peste hainele scumpe ţesute cu fir de aur, e îmbrăcat în haine ungureşti, de părea un ungur adevărat. Alergînd în goana calului, Miloš îi ajunge din urmă pe nuntaşi şi se alătură cetei lor, măcar că nu e deloc privit de ei cu ochi buni; ba chiar însuşi unchiul-mire îl alungă, spunîndu-i cuvinte de ocară. Îndată ce alaiul nunţii soseşte la porţile cetăţii Ledjan, un străjer le vesteşte pe rînd cele trei probe grele, pe care banul pretinde să le săvîrşească mirele spre a-şi dobîndi mireasa:

1. să ţintească cu arcul un măr de pe o cupă plină cu vin, fără a vărsa din ea nici o picătură, iar apoi să bea vinul;

Scanned with CamScanner

2. să sară peste 12 cai, căzînd în şa la al treisprezecelea;
3. să recunoască dintr-un grup de 30 de fete — semănînd leit la chip şi avînd aceeaşi îmbrăcăminte — care e mireasa.

Crainicul îi previne de fiecare dată că, în caz de neizbîndă, îi aşteaptă moartea, atît pe mire, cît şi pe toată ceata nuntaşilor săi. Dar „ungurul cel negru", care nu era altul decît ciobanul Miloš Vojinović, îndeplineşte fără cusur tustrele probele. Apoi, în cele din urmă, cînd oferă unchiului mireasa, îi dezvălui că el este nepotul său mezin, spre uimirea lui Mato, care-l îmbrăţişează plîngînd de bucurie.

Aici, de asemenea omitem deocamdată episodul final, unde ni se povesteşte cum i-a masacrat Miloš pe cei 13 haiduci travestiţi în călugări, care pîndeau în pădure sosirea alaiului de nuntaşi, ca să-i răpească lui Mato mireasa. Ca şi motivul lui Balačko voievodul din precedenta variantă sîrbă, nu e originar în baladă. Iată acum şi o variantă slovenă, în care este vorba despre însurătoarea voievodului Janko cu o fată din ţara letinilor:

Însuratu-mi-s-a voievodul Janko
Hăt departe,'n ţara latinească...

Mirele este acelaşi Janko Sibinjanin, pe care-l întîlnim în unele variante sîrbe sau croate. Latinii îi scriu lui Janko să nu aducă printre nuntaşi pe viteazul Sekol, nepotul său, pentru că-i vestit băutor şi certăreţ la beţie. La îndemnul mamei însă, Sekol merge nepoftit la nuntă, după ce se travesteşte mai întîi în aşa chip încît să nu poată fi recunoscut. Îndată după sosirea în ţara latinească, i se pun mirelui o serie de condiţii grele, care trebuiesc îndeplinite fără greş, pentru a putea căpăta mireasa:

1. să sară peste trei suliţe tot una de înalte;
2. să ţintească mărul înfipt în vîrful unei suliţe;
3. s-o recunoască pe mireasă dintre nouă fete foarte asemenea la înfăţişare şi la fel îmbrăcate.

Nimeni nu e în stare să-ndeplinească vreuna din aceste probe. Toţi nuntaşii se uită-n pămînt speriaţi, cînd îl aud pe crainicul latin vestindu-le. Sekol singur le săvîrşeşte pe toate, salvîndu-l de la pieire pe unchiul său Janko, care se-ntoarce fericit acasă cu mireasa latină.

La bulgari, de asemenea este atestată această baladă printr-un mare număr de variante. Vom relata chiar din regiunea Sofiei una care se apropie uimitor de mult, prin subiectul său şi prin unele personaje, de variantele sîrbo-croate.

Regele Egiptului colindă mult timp lumea-n lung şi-n lat căutîndu-şi o mireasă mîndră fără seamăn, după placul lui; dar

Scanned with CamScanner

în același timp și o noră vrednică și iubitoare pentru mamă-sa. În cele din urmă, află o fată cu aceste calități în cetatea Roxanului. E fiica regelui din țara „Roxansko", cu care se logodește:

Însuratu-mi-s-a craiul din Egipet;
Străbătut-a craiul sate și orașe,
Precum și cătune nesfîrșit de multe!
Căutat-a mireasă să-i fie potrivă
Și măicuții sale rudă-apropiată:
Unde-și găsea sieși fată pe potrivă,
Nu-i era măicuții rudă-apropiată;
Iar unde-afla mamei rudă-apropiată,
Nu era copila pe potriva lui!
Dar cînd s-a dus craiul în Roxan-cetate,
Își găsi acolo fată pe potrivă
Și-i află măicuții rudă-apropiată...

I se cere însă mirelui să nu-i poftească la nuntă pe nepoții săi de soră, sub pretext c-ar fi mari iubitori de rachiu și la beție s-ar ține numai de scandaluri. Dar aceștia — urmînd sfatul mamei care e foarte îngrijată de soarta fratelui ei — îl cheamă pe fratele lor mezin, pe Miloš, de la munte, unde se afla cu oile și-l gătesc de drum pentru nuntă. L-au ales pe dînsul și fiindcă el era cel mai viteaz, dar și fiindcă unchiul-mire nu-l cunoștea deloc. Ca să fie cît mai de nerecunoscut, el îmbracă pe deasupra — peste hainele de sărbătoare, țesute cu fir — un cojoc din blană de urs și-și pune căciulă din blană de lup. Apoi, încălecînd pe șargul tatălui său, îi ajunge îndată din urmă pe nuntași. Cînd însă alaiul nunții sosește la cetatea Roxan, e întîmpinat de mai-marii roxanilor, care îi pretind mirelui să săvîrșească succesiv — el sau vreunul dintre nuntașii lui — o serie de isprăvi grele. Sînt condițiile, pe care dacă nu le-ndeplinește pe toate fără greș, mirele nu va putea căpăta mireasa. Iată-le:

1. să sară peste trei cai alăturați, pe spinările cărora e fixată cîte-o suliță, avînd fiecare în vîrf o săgeată ascuțită;
2. să bea nouă ciubere cu vin;
3. să țintească un măr cu arcul, trecînd săgeata printr-un inel;
4. să sară și călare peste porțile cetății, pe care le-au găsit încuiate și să le descuie, ca să poată intra nuntașii în curte;
5. să recunoască mireasa dintre trei fete asemenea la chip și la îmbrăcăminte.

La amenințarea roxanilor că-și vor pierde capetele în caz de neizbîndă, mirele și nuntașii săi încremenesc de groază. Dar Miloš, nepotul necunoscut al mirelui, îi scoate din impas, săvîrșind perfect toate probele la care au fost supuși. De-abia la urmă de

Scanned with CamScanner

tot, după ultima ispravă vitejească — cînd eroul ajunge alaiul nuntaşilor, în drum spre casa mirelui — el se face cunoscut regelui-mire, spunîndu-i cu amară ironie, în chip de rămas bun, căci tot atunci se şi desparte de dînsul:

— Bun' ajunsa, dragă unchiuleţule!
Nepoftit venit-am, plec făr' de cinstire.

În ce priveşte episodul final — lupta cu voievodul Balašin şi răpunerea acestui monstru cu trei capete, trimis de regele roxanilor ca să răpească mireasa — întocmai ca şi motivul analog din unele variante sîrbe şi croate, nu constituie un element primordial al baladei. De aceea, nu ne oprim aici asupra lui.

În fine, mai prezentăm sumar şi o variantă de la iugoslavii mahomedani din Bosnia. Ea ne povesteşte despre nunta lui Hasan aga cu sora căpitanului din cetatea Djus. Fratele miresei pune mirelui condiţia de a nu invita printre nuntaşi pe cei doi nepoţi de soră ai lui, pretextînd că-s băutori şi scandalagii. Aceştia însă, la îndemnul mamei lor, îmbracă sarică bulgărească şi se duc după nuntaşi, ca să-l ajute pe unchiul lor în caz de nevoie. Nici mirele şi nici altcineva din ceată nu i-a recunoscut. Toţi i-au crezut bulgari adevăraţi. Cînd au ajuns la cetatea Djus, alaiul nunţii n-a putut intra înăuntru, căci au găsit porţile încuiate. Iar căpitanul cetăţii i-a cerut mirelui să aducă la îndeplinire, succesiv, următoarele probe pentru a dobîndi mireasa:

1. să sară peste o suliţă înfiptă în pămînt, cu vîrful în sus şi avînd în vîrf un măr de aur, iar pe măr o cupă de fildeş plină cu vin, pe care trebuia s-o bea fără s-o verse;
2. să biruie în luptă un soldat al căpitanului;
3. să sară peste trei cai, căzînd în şa la al patrulea;
4. s-o recunoască pe mireasa Andjelija dintr-un grup de zece fete, care semănau leit una cu alta şi aveau acelaşi port.

Ali-beg, nepotul mirelui, reuşeşte să execute fără cusur toate aceste isprăvi. Datorită vitejiei lui, mireasa fu dobîndită pînă în cele din urmă. Lăsăm la o parte şi aici unele peripeţii din final, care — fiind străine de tema arhaică a baladei — reprezintă incontestabil adaosuri ulterioare. Cu această variantă, ne aflăm în lumea musulmană: conflictul are loc între mirele mahomedan şi fratele miresei, care e creştin. El nu e mai puţin acut decît conflictul dintre mire şi regele latin din variantele sîrbeşti.

Aruncînd acum o privire de ansamblu asupra variantelor prezentate — de la popoarele slave din Balcani, ca şi de la ro-

Scanned with CamScanner

mâni — ne urmărește surprinzătoarea lor unitate. În adevăr, le putem înmănunchea pe toate în următoarea schemă epică:

I. O nuntă domnească sau regească ori chiar împărătească are loc: un tînăr monarh se însoară cu fiica unui alt monarh, de altă naționalitate și de altă lege, dintr-o țară îndepărtată.

II. Tatăl miresei îi întîmpină dușmănește pe mire și pe nuntașii lui, punîndu-le mai multe condiții foarte grele pentru a putea căpăta mireasa și amenințîndu-i să-i piardă, în cazul cînd vreuna din ele nu ar fi îndeplinită.

III. Unul dintre nuntași — numai în mod excepțional mai mulți — îl salvează din impas pe mire și toată ceata sa, îndeplinind în locul mirelui ciclul de probe la care e supus de către socru și reușind astfel să dobîndească mireasa, care e condusă la casa mirelui.

O asemenea schemă unitară la toate națiunile, ce posedă balada în chestiune, duce în mod logic la concluzia că tema sa epică a trebuit să ia naștere pentru prima oară numai la una dintre aceste națiuni, de la care ea s-a răspîndit apoi la celelalte popoare la care e atestată. Ar fi absurd să punem ipoteza că balada a apărut în chip independent la două sau sau la mai multe din națiunile respective. Și totuși, o astfel de ipoteză a fost pusă și susținută pe la sfîrșitul secolului trecut de B. P. Hasdeu, acest savant român de enciclopedică factură care la vremea lui s-a dovedit tot așa de versat folclorist, pe cît era el de competent lingvist și istoric. În adevăr, analizînd balada sîrbă în comparație cu cea românească, din perspectiva istorică — și trăgînd de aici concluzii pur istorice, care însă sînt departe de a se fi verificat ca juste, în ciuda unei uluitoare erudiții puse la contribuție — el afirmă că au existat din capul locului două prototipuri absolut independente, deși inspirate din același eveniment. Astfel, Hasdeu spune: „Nici românii n-au imitat o baladă serbă gata, nici serbii n-au imitat pe cea gata românească; ci unul și același eveniment a fost văzut și apoi cîntat de români și de serbi, îndeosebi, reprezintînd unul și același fond pe două căi neatîrnate, dintîi chiar în secolul al XIII-lea, în urmă, cu modificări ulterioare“[1].

Absurdul unei asemenea ipoteze, în cazul de față, ne apare și mai evident dacă, pe lîngă unitatea schemei generale mai sus relatate, vom mai ține seamă și de faptul uimitor că o serie de motive ale temei baladei prezintă frapantă analogie, iar uneori desăvîrșită

[1] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, t. IV (1898), p. CXXII—CXXIII și p. CXXIV.

Scanned with CamScanner

identitate la popoarele care o cunosc. Astfel, dacă ne referim la ciclul probelor, remarcăm mai întîi că ele sînt de două feluri:

a) de vitejie, care sînt cele mai numeroase şi cele mai frecvente,

b) de agerime a minţii, în special de spontaneitate.

O trăsătură comună a probelor de vitejie din toate variantele baladei ce ne preocupă, indiferent cărei naţiuni aparţin acestea — o constituie faptul că ele, în marea lor majoritate, constau din săriturile eroului peste anumite obstacole, fie călare, fie fără cal. La slavii sudici săriturile au loc de obicei peste un şir de cai alăturaţi — peste doi, trei sau nouă — sau peste una sau mai multe sulițe cu vîrful în sus. Adesea, aceste două aspecte se combină, alcătuind un singur motiv complex: pe şeile cailor, e fixată cîte o sabie cu vîrful în sus sau cîte o suliţă, avînd în vîrf o săgeată foarte ascuţită. La bulgari, în general, mai întîlnim săritul peste trei sau nouă ori chiar peste 70 de care cu spini iar într-o singură variantă aflăm proba săriturii peste arbori şi anume peste brazi şi plopi. La acest popor, motivul mai este atestat tot într-o singură variantă — sub forma saltului peste 70 de buzdugane grele. *La români, putem spune că probele vitejeşti se reduc toate numai la motivul săriturii cu calul.* Ceea ce variază este obiectul peste care sare eroul: peste zidul sau porţile unei cetăţi, peste mai multe butoaie cu vin alăturate, peste mai multe lăzi ori teancuri de postav. La slavii meridionali în ciclul probelor eroice apare frecvent de asemenea motivul tragerii cu arcul — numai în mod excepţional cu puşca [2], într-o anumită ţintă: să lovească creştetul turnului cetăţii sau un număr fixat pe turn ori un măr pus în vîrful unei suliţi. Alteori, motivul acesta se complică, cumulînd toate menţionatele aspecte şi anume: se cere ca mirele să lovească un măr în vîrful unei suliţi înfipte pe turnul cel mai înalt al cetăţii, dar în aşa chip încît săgeata să treacă printr-un inel [3]. În legătură cu faptele eroice, am relevat pînă acum numai analogii la popoarele care posedă balada în chestiune. Putem prezenta însă şi identităţi. Aşa în mai multe din variantele sud-slavice, figurează motivul încuierii porţilor cetăţii de către tatăl miresei, la apariţia nuntaşilor mirelui, pentru ca ei să nu poată intra în curte; iar alteori — mult mai rar — ca să nu poată ieşi din curte cu mireasa. Începem ilustrarea acestui motiv comun printr-o bugarštico, care povesteşte

---

[2] Trasul cu puşca reprezintă o substituire tîrzie, în epoca modernă, a trasului cu arcul.

[3] Vuk St. Karadžič, *Српске народне пјесме*, II, p. 142, vv. 499—503 (Vuk. СНП).

Scanned with CamScanner

nunta regelui din Buda cu sora banului din Kruševo. Cînd alaiul nuntaşilor mirelui soseşte la Kruševo, află porţile încuiate:

Ajuns-a cu nuntaşii la Kruševo, cetatea strălucită,
Dar mi-a găsit porţile cele tari, zău, încuiate.[4]

Iar un străjer le strigă din cetate nuntaşilor să se întoarcă mai bine înapoi, pentru că spre a intra li se cer să îndeplinească isprăvi foarte grele. De asemenea, în varianta sîrbo-musulmană — care povesteşte nunta lui Hasan Aga cu frumoasa Na Andelija sora căpitanului din Duş — cînd mirele ajunge cu ceata de nuntaşi la Duş, află poarta închisă:

...Nuntaşii gătiţi cînd sosiră,
La poartă la Duş se opriră,
Curţi zăvorite aflară...[5]

În zadar strigă mirele la căpitan să deschidă, acesta îi lasă să petreacă noaptea afară din cetate pentru ca a doua zi să le pretindă să săvîrşească diferite isprăvi vitejeşti, care de care mai anevoiase. La fel într-o variantă bulgară — despre însurătoarea regelui Miloš c-o fată de împărat — cînd mirele soseşte cu nuntaşii săi în cetatea de scaun a împăratului — acesta le încuie porţile ca să-şi bată joc de dînşii:

...Curtenii şi ţarul pe gînduri căzură,
O glumă pe dată aflară,
Şi porţile mari încuiară...[6]

Sau, într-o variantă sîrbă — despre nunta lui Duro Smederevac cu fata regelui latin din Dubrovnik — cînd nuntaşii vor să iasă cu mireasa, crainicul strigă la nuntaşi că nu pot ieşi, fiindcă cele 77 de porţi ale cetăţii au fost încuiate:

...Auzi, nune, Bătrîne Novace!
Calea vi-i-nchisă, n-aveţi ce face
Cu şapt'zeci şi şapte de porţi şi lăcace.[7]

Motivul acesta e foarte răspîndit la români: din cele vreo 30 de variante româneşti ale baladei, cîte ne sînt cunoscute nouă, în

---

[4] Valtazar Bogišić, *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*, Biograd, 1878, p. 72, nr. 26, vv 3—4 (Bogišić НП).

[5] Kosta Hörmann, *Napodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo, 1933, I, p. 230, vv 79—81 (Horm., NPM).

[6] *Сборник за народни умотворения и народопис*, Sofia, II, p. 132, nr. 3, vv. 30—32 (СбНУ); Род. Напр. год V, кн. VI, p. 270—271, vv. 29—30.

[7] Vuk, СНП, II, p. 468, vv. 257—259.

Scanned with CamScanner

nici una din ele nu lipsește. Iată cum sună el într-o anumită variantă din nord-vestul Munteniei [8].

...Iar nunta cînd îmi sosea,
Latinu ce mi-și făcea?
Zidurile le-ntăria
Cu fiarele plugului
Puterea pămîntului
Tot în pizma nunului
Și în pofida socrului!... [9]

Într-o variantă din estul Munteniei, cînd latinul vede că alaiul nuntașilor a trecut Dunărea și se apropie de Hîrșova

...Ș-atunci, mare, se scula,
Curțile că-și zovora,
Porțile că-și încuia... [10]

Într-o variantă din Oltenia, letinul, privind din foișorul casei lui cu „ocheanu" și zărind nunta care se apropia,

Porțile le încuia
Zăvoarele le bătea. [11]

Într-o variantă din Dobrogea, pasajul cu acest motiv sună:

Cînd nunta că îmi sosia
Porțile le închidea,
Zăvoarele că punea... [12]

În fine, citățm și o variantă din Moldova

...Iar Liteanul de-i videa [13]
Poarta curții închidea,
Și-n lănțuguri o lega. [14]

Dar în mod logic motivul încuierii porților trebuia să antreneze motivul săritului peste zidurile cetății sau chiar peste porți și al descuiatului lor sau nu o dată sfărîmarea acestora, pentru ca să

---

[8] Din Corbi, jud. Argeș.
[9] P. Caraman, Colecție inedită.
[10] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, 1885, p. 654, vv. 48—50 (G. Dem. Teodorescu PPR).
[11] N. I. Dumitrașcu, *Folclor din Oltenia*, în *Folclor din Oltenia și Muntenia*, III, București, Editura pentru Literatură, 1968, p. 24 (FOM III).
[12] T. T. Burada, *O călătorie în Dobrogea*, Iași, 1880, p. 213 (Burada, *O călătorie*).
[13] Pe nuntași.
[14] V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, ediție de G. Giuglea, p. 200, vv. 48—50.

Scanned with CamScanner

poată intra ceata de nuntaşi călăreţi sau cu caretele. În adevăr, la români motivul acesta constituie una dintre probele de vitejie care e prezentă în toate variantele şi anume chiar prima din serie, de exemplu:

Mihnea calu-şi repezia,
Zidurile că-mi săria,
Porţile că-mi descuia,
Nunta-n curte că intra:
Tot nuntaşi
Şi călăraşi,
Tot rădvane,
Cu cocoane
Şi carîte
Stoborîte
Prin afară zugrăvite... [15]

În alte variante româneşti, eroul distruge încuietorile — zăvoare sau lăcăţi — tăindu-le cu sabia şi deschizînd astfel într-o clipă porţile, de exemplu după una din Oltenia:

...Pă sus porţile săria,
Zăvoarele le tăia,
Nunta-n curte că intra... [16]

sau după alta, tot din Oltenia:

...Porţile că le săria
Şi lacăţile că le tăia... [17]

sau după o variantă din nord-vestul Munteniei:

...Peste ziduri că-mi săria,
Paloş din teacă-mi scotea,
Zăvoarele le tăia... [18]

În fine, după o altă variantă munteană din acelaşi judeţ ca şi precedenta, eroul — după ce sare peste zidurile cetăţii — distruge porţile, tăindu-le în bucăţi cu sabia, pentru a face drum nuntaşilor, ca să intre:

...Peste ziduri că-mi săria,
Paloş din teacă-mi scotea,

---

[15] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 657, vv. 54—66.
[16] *Graiul nostru*, Bucureşti, I, 1906, p. 39 (Popeşti, jud. Vîlcea) (Gr. ns.)
[17] *Materialuri folcloristice*, Bucureşti, 1900, II, p. 112, vv. 65—66 (Novaci-Gorj) (MF).
[18] P. Caraman, Colecţie inedită (Berindeşti-Argeş)

Scanned with CamScanner

Porțile că le zobia
Și-n lături le deschidea...[19]

Acest motiv își află corespondențe perfecte și la slavii sudici. Astfel, într-o variantă bulgară, despre nunta regelui „Miluš" c-o fată de împărat, nepotul său Stojan sare zidul cetății pentru a deschide porțile:

...Cu calul iute că sări
Și porțile le desfăcu.[20]

În varianta bulgară despre nunta lui Vălko cu fata de împărat, împăratul — după ce a încuiat porțile în fața mirelui și a cetei sale de nuntași — îi spune:

...Vălko, ginere, măi Vălko!
Porțile de le-i sări
Mireasa vei dobîndi.[21]

Nepotul mirelui săvîrșește îndată această probă:

El cu calul că juca,
Porțile că le sărea,
Drumul la nuntași dădea.[22]

Într-o variantă bulgară culeasă din sudul Basarabiei[23], despre nunta regelui Petăr cu fata popii din Perin, acesta încuind porțile în fața nuntașilor și punînd condiția ca unul din ei să le sară și să le descuie — nepotul regelui o îndeplinește.

...El pe cal că se-ndrepta
Cetatea nu mi-o sărea
Ci peste zid că-mi pășea
Porțile le descuia,
Nunta toată năvălea.[24]

În fine mai citățm o variantă bulgară din Sofiisko[25] despre nunta regelui Egiptean cu fata regelui din Roksangrad. Aici, ni se poves-

---

[19] Idem, *Ibidem* (Căpățîneni-Argeș).
[20] СбНУ, II (1890), p. 132, nr. 3, vv. 38—39; cf. și *ibid.*, p. 131, nr. 1, vv. 66—74.
[21] Pjotr. Bezsonov, *Болгарская песни*, Москва, 1855, p. 42 (Bezsonov, БП).
[22] *Ibid.*
[23] Din Bolgrad.
[24] P. Draganov, *Македонско-славянский сборник*, 1894, p. 195, nr. 144 (Drganov, МССБ).
[25] Din satul Slivniţa.

Scanned with CamScanner

teşte că nuntaşii mirelui ajungînd în faţa porţilor oraşului, le găsesc încuiate. Roksanii pretind ca unul din nuntaşi să le sară:

Cine va putea să se arate aşa de viteaz,
Să deschidă porţile de fier![26]

Miloš, nepotul travestit al regelui reuşeşte nu numai să le sară, dar să le şi dărime, deschizînd astfel drum liber nuntaşilor:

...Porţile de fier sări,
Cu piciorul drept ţuşni,
Porţile se prăvăliră
Nuntaşii gătiţi porniră...[27]

Dar motivul distrugerii porţilor încuiate îşi află o variantă sîrbă din colecţia lui Vuk Karadžić. Nuntaşii lui Duro Smederevaţ, conduşi de nunul Novak şi avînd ca vornic al miresei pe Marko Kraljević se pregăteau tocmai să plece din Dubrovnik cu mireasa spre Smederevo, cînd din porunca regelui latin au fost încuiate cele 77 de porţi ale cetăţii. Atunci Marko încălecînd pe Surul lui se năpusteşte cu furie asupra porţilor şi le fărîmă cu buzduganul:

...Buzduganul greu că-l prinse
Marko foc că se aprinse
Porţile că le lovi
Pînă-n patru le crăpă
Şi în poarta cea înaltă
Amarnic de ferecată.
Lovi greu cu buzduganu
De se clătină şi turnu
Şi din el pietre porniră...[28]

Dintre probele de agerime şi spontaneitate a minţii, cele mai multe sînt necomune[29]. Din această categorie de probe este însă comună la toate popoarele care posedă balada în discuţie proba recunoaşterii miresei dintre mai multe fete cu acelaşi chip şi la fel îmbrăcate. În ciclul de probe, ea îşi are în mod normal locul

---

[26] Vl. Kačanovski, *Памятники болгарского народного творчества*, 1882, (Kač., ПБНТ).

[27] *Ibid.*, p46, vv. 278— 2.281.

[28] Vuk, СНП, II, p. 468, vv. 265—273.

[29] Ca de exemplu la bulgari: recunoaşterea anului în care a fost cules fiecare din cele trei mere aduse mirelui sau dintre două bivoliţe totuna de mari să fie recunoscută care e mama şi care e fiica; iar la români: dintre trei cai de diferite vîrste să fie recunoscut care-i cal mai bătrîn, care-i de vîrstă mijlocie şi care-i noaten, sau la un băţ care are ambele capete de aceeaşi grosime să fie arătat care-i capătul dinspre rădăcina copacului.

Scanned with CamScanner

la sfîrșit. Dacă lipsește cumva din vreo variantă, la vreun popor, avem a face cu o omisiune, datorită vitării adică în principiu decadenței. Deosebiri aflăm doar în ce privește numărul fetelor, care variază, chiar la unul și același popor, de la 2—30. De obicei însă și aici numerele fatidice ale folclorului universal — 3, 7, 9, 12 — sînt cele ce apar mai des. Numai în mod cu totul excepțional întîlnim într-o variantă bulgară numărul de 300 de fete:

Miluș, ginere Miluș,
Ai tu printre nuntași vreun flăcău
Care s-o cunoască pe mireasă —
Căci, iată, noi am acoperit cu văl 300 de fete.[30]

Nici într-o altă variantă sud-slavică sau românească nu mai figurează un număr așa de mare de fete la proba în chestiune. Hiperbolizarea din citata variantă bulgară își află explicația în intenția poporului de a face această probă și mai grea și deci meritul eroului, care reușește să recunoască mireasa dintre atît de multe fete, și mai mare.

Motivul recunoașterii miresei dintre mai multe fete prezintă, la români și la slavii sudici, aspecte identice în adevăr surprinzătoare atît în ce privește descrierea asemănării desăvîrșite a fetelor la chip și la port, dar mai ales în ce privește modurile de a o descoperi pe mireasă. Ne vom opri puțin, spre a ilustra identitățile acestui din urmă aspect după o serie de variante, plecînd de la cele românești. În unele variante ale baladei personajul care se oferă să recunoască mireasa o face exclusiv prin violență și anume, el pune în fața fetelor sabia sa și-i poruncește miresei să i-o aducă, amenințînd-o că, în caz contrar, îi va tăia capul.

...Spată din teacă trăgea...
Către fete se ducea,
La picioare-o arunca
Și din gură ce-mi zicea?
— Să s-aleagă mireasa,
Ca să-mi aducă spata,
Că e spată
Veninată
Ce mînîncă cap de fată!
Mireasa dac-auzia
Dintre fete s-alegea,
Spata, măre, ridica...[31]

[30] Сб.НУ II (1890), p. 131, vv. 84—87.
[31] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 658, vv. 148 sqq.

Scanned with CamScanner

sau, după o altă variantă munteană, din nord-vestul provinciei:

...Dară nunu ce-mi făcea?
Sabia că mi-o scotea,
Din guriță că zicea:
— Care-mi este mireasa,
Să-mi ridice sabia;
Sabia n-o ridica,
Frumos capu i-om tăia!
Dar mireasa ce-mi făcea?
Lăcrămioare-o podidea
Și jos că se apleca,
Sabia de jos mi-o loa... [32]

Aspectul acesta caracterizează de asemenea cîteva variante bulgare. Astfel, în cea care povestește nunta regelui Egiptului cu fiica regelui din Roxan-grad, Miloš ciobanul merge în fața grupului de fete și în timp ce amenință să le taie cu sabia, strigă:

— Spune singură, care ești? [33]

În varianta cu tema nunții fiului țarului Kostadin cu fiica regelui Smeletin din Leghen-grad, Velko nepotul țarului se duce cu sabia în fața fetelor și o amenință astfel pe necunoscuta mireasă:

— Anghelină bălăioară, fă-te-ncoa,
Capu nu ți l-oi tăia!
Anghelina se mira,
Ea în lături se ferea
El de mînă-o apuca
Lui Kostandin i-o ducea [34]

— De-o vrea vie să rămînă,
Fiica țarului să spună! [35]

Foarte frecvent însă întîlnim, la români ca și la slavii sudici, și procedee mai blînde pentru a o descoperi pe mireasă. Eroul care se încumetă s-o recunoască, caută s-o ademenească prin diferite daruri scumpe, ce o ispitesc în așa măsură încît o determină să iasă singură din rîndul celorlalte fete, ca să-și ia darurile. Totuși, chiar în asemenea cazuri, care domină prin marele lor număr,

---

[32] FOM, III, p. 786—787.
[33] Kač., ПБНТ p. 246, v. 271.
[34] СбНУ, XIII, p. 106, vv. 229—234.
[35] P. Mihailov, *Български народни песни*, Sofia, 1924, p. 209, vv. 51—52 (Mihailov, БНП).

Scanned with CamScanner

procedeul ademenirii pe calea menționată apare deseori combinat cu amenințarea.

Într-o variantă olteană din Novacii Gorjului, despre nunta lui Mircea-Vodă, nunul reușește s-o scoată pe mireasă din grupul fetelor, prin bani aruncați în fața lor:

...Mîna-n pozînar băga,
Tipsii de galbeni umplea
Si prin curte risipea,
Din guriţa lui striga:
— Care este miresa,
Să-şi adune risipa;
Care nu, dracu s-o ia!
Dar mireasa ce-mi făcea?
Din trei fete s-alegea
Şi risipa şi-o aduna... [36]

După o variantă munteană, din fostul județ Rîmnicu-Sărat, nunul momește de asemenea cu bani de aur mireasa, care iese dintre cele 7 fete să-i strîngă:

...Darî nunu či-n făčja?
Covor verdi mi-aşternja,
Mîna-m buzunar băga,
Galbinii ci mi scotja,
Pe covor că mi-azvîrlja
Dar mirjasa či-n făčja?
La gălbenaş să trăźja,
Singurică s-aleğja
Şi mirilj-o cunoştja,
Mîna pă ia că punja... [37]

Într-o variantă din sudul Moldovei, din fostul județ Tecuci [38],: nunul procedează la fel, însă recurge concomitent și la amenințare:

...Ştefan-Vodă pricepea,
Mîna-n buzunar băga,
Galbeni cu mîna scotea
Şi-i scotea şi-i tot zvîrlea
Şi din gură tot striga:
— Cine-mi este mireasa...

[36] MF, I 1, p. 113, vv. 159—168.

[37] Ion Diaconu, *Folclor din Rîmnicu Sărat*, I, Focșani, 1933, p. 65 (Diaconu FRS).

[38] Satul Tepu.

Scanned with CamScanner

Ca să strîngă risipa,
Risipa şi averea?
C-am o sabie turbată,
Care taie cap de fată!...
Dar mireasa sotnica
La sabie ea să uita,
Inimioara-i sfîrîia,
Jos la pămînt se pleca
Şi risipa aduna,
Ştefan-Vodă o cunoştea... [39]

Acelaşi procedeu ne este atestat şi în variantele slavilor sudici, cu deosebire în cele ale bulgarilor. Aşa, de exemplu, în cea care povesteşte peripeţiile nunţii regelui Šišman, ciobanul Mirče, nepotul acestuia, împrăştie galbenii pe dinaintea grupului de fete. Numai că el nu destinează acest dar miresei, ci celorlalte două fete, care — atrase de bani — pleacă de lîngă mireasă, lăsînd-o singură:

...Spre mîndrele fete ciobanul pornea,
Ducaţi galbeni spre ele-azvîrlea;
— Cea de-i mireasă ducaţi să n-atingă,
Cele ce nu-s, gălbiorii să-i strîngă!...
Dreaptă rămase mireasa fecioară,
Iar fetele-n grabă ducaţii-adunară.
— Rege Şişmane, iată-ţi mireasa!... [40]

În altă variantă bulgară, din Рунлос[41], nepotul ţarului Miluš, care se însoară c-o fiică de împărat, aruncă pe dinaintea celor 300 de fete rubiele şi galbeni; dar la început ele nu se pleacă să culeagă banii. Numai cînd sînt ameninţate cu tăierea mîinilor se supun poruncii eroului:

...Altani galbeni le-azvîrlea,
Sabia că şi-o scotea:
— Altani de n-o-ţi aduna,
Mîinile le-oi reteza! [42]

---

[39] Tudor Pamfile, *Cîntece de ţară*, 1913, p. 65, vv. 170—180. (Pamfile, *Cîntece*).

[40] Fraţii Miladinov, *Български народни песни*, Sofia, 1891, p. 77, vv. 156—163 (Fr. Milad, БНП).

[41] Satul Vîrbovo.

[42] СбНУ, II, p. 131, vv. 96—99.

Scanned with CamScanner

În timp ce fetele culegeau galbenii, eroul a recunoscut-o pe mireasă după inelul din deget: atunci, el a luat-o de mînă și a condus-o la mire.[43]

După o altă variantă bulgară, cu aceleași personaje — din Ахърчелебийско satul Чокпаново — cînd i se cere lui Miluš să-și recunoască mireasa, Stojan, nepotul său îl sfătuiește să împrăștie galbeni prin fața fetelor, căci el o va cunoaște după inel:

...Galbeni altani de-i presăra
Miresele i-or aduna
Iubita ți-o vei afla
După felul cum i-e piatra
La inel din mîna sa.[44]

În fine, mai relatăm procedeul acesta și după varianta slavonă despre nunta voievodului Janko cu fata din țara latină. Sekol, nepotul său, scoțîndu-și cușma de mătase, pune într-însa trei galbeni și merge în fața celor nouă fete, ca să-i ofere miresei. În același timp, el le adresează la toate o teribilă amenințare:

Alei, fete de latin,
De n-adunați, pe dreptate,
Eu vă tai capu la toate![45]

De frică, nu îndrăznește să vie decît mireasa:

...Îndată mireasa, ce aleasă fusese,
Țechinii de aur de jos îi culese.[46]

Alteori, la proba recunoașterii miresei, eroul se servește de pietre nestimate, în special de mărgăritare. Iată de exemplu cum iese din impas nunul, după o variantă olteană din Drăgășanii Vîlcii:

...El la fete că-mi mergea,
D-un mărgăritar scotea,
Pe masă mi-l arunca
Și din gură-așa-mi grăia:
— Fetelor, fetițelor,
Cocoanelor, zînelor,
Am o sabie spurcată

[43] *Ibidem.*

[44] СбНУ, II, p. 132, vv. 49—53; cf. și Adolf Strauss, *Bulgarische Volksdichtungen*, Wien u. Leipzig, 1895, p. 266, nr. XXVI.

[45] Dr. K. Štrekelj, *Slovenske narode pesmi*, v. Ljubljani, 1895, II, p. 300 (Štrekelij, SNP).

[46] *Ibidem.*

De-mi taie la cap de fată!
Mireasa care era,
Lăcrămile-o podideau
El de mînă mi-o lua
Şi-n carîtă mi-o punea... [47]

În acelaşi chip procedează nunul, după o altă variantă din Oltenia şi anume din fostul judeţ Romanaţi:[48].:

...mărgăritare — azvîrlea:
Fetele nu culegea,
Numai mireasa s-apleca
Şi mărgăritare strîngea.
Atunci ei o cunoştea...
Mîna pe dînsa punea... [49]

Mărgăritarele, ca mijloc de recunoaştere a miresei, apar de asemenea în variantele bulgare ale baladei noastre. Aşa, de exemplu, în cea care povesteşte întîmplările nunţii „tînărului muntenegrean" („Черногорче Младо"),[49 bis] unul din nepoţii mirelui împrăştie boabe de mărgăritar în faţa fetelor şi concomitent îi porunceşte miresei să şi le strîngă, sub ameninţarea că altfel îşi va pierde capul:

...Mîna-n sîn că şi-o băga,
Perle mici că îmi scotea,
Pe pămînt le-mprăştia,
Apoi sabia scotea
Şi din gură aşa grăia:
— Cine-inelul meu îl ţine
Perle iute să adune
Iar de nu le-o aduna
Bălăior cap oi tăia.
Mireasa se-nfricoşa,
Perlele că-mi aduna... [50]

La fel, în varianta cu tema nunţii regelui Petru, care se însoară cu fata popii din Perin, Gruiciu nepotul mirelui aruncă

---

[47] FOM, II, p. 140, nr. 15.
[48] Din satul Celei.
[49] N. Păsculescu, *Literatură populară românească*, 1910, p. 207, nr. 7. (Păsculescu, LPR).
[49] bis. Culeasă din satul Leşco din Gorno-Djumaisko.
[50] СбНУ, XII, p. 73, nr. 2, vv. 188—198.

Scanned with CamScanner

mărgăritare pe dinaintea fetelor şi în acelaşi timp, ridicînd asupra lor sabia ameninţă:

Prinţesă mîndră ce eşti
Îndată să te porneşti
Perlele să le culegi.
Iar de nu va fi aşa
Capu îi voi reteza.
Mîndra se porni pe dat
Perlele le-a adunat.
El de mînă-o apuca
Şi spre dînsu o trăgea. [51]

După o altă variantă bulgară — despre nunta lui Krali Marko cu fiica regelui din Buda — nepotul mirelui travestit în călugăr nu oferă mărgăritarele miresei, ci însoţitoarelor ei. Astfel, eroul merge în faţa celor nouă fete voalate şi le spune:

Perle de voi arunca
S-adunaţi veţi începea
Cin-va fi mătuşa mea
Perle ea n-o aduna
Cine dreaptă aşa va sta
De mînă c-o voi lua
Lui Kral'Marko i-o voi da... [52]

Într-o variantă bulgaro-macedoneană — despre nunta „Viteazului sîrb" („Сарбинску делийче") cu fiica lui Jankul din Rumelia — ne este atestată de asemenea contaminarea celor două specii de daruri: galbenii şi boabele de mărgăritar. Eroul — venind în faţa celor cinci fete cu aceeaşi înfăţişare şi acelaşi port — oferă miresei simultan ambele daruri:

Viteaz sîrbul ce făcea
Perle şi florini scotea,
Pe pămînt că le-azvîrlea,
Celor cinci le poruncea:
— Voi mirese, cinci neveste,
Patru din voi drept să stea
A lui Iancu însă fată
Să se-aplece să culeagă
Florini şi mărgăritar.

---

[51] Draganov, MCCб, p. 195, nr. 144.
[52] P. A. Lavrov, *Сборник Верковича I — Народныя песни Македонских Болгар*, Petrograd, 1920, nr. 5, p. 10—14 şi nr. 192, p. 323—325 (Lavrov, НПМБ).

Scanned with CamScanner

Alta de va cuteza
Pe dat' vă voi spînzura!
Patru fete drept stătea,
Fata lu Iancu s-apleca,
Aur, perle culegea,
Sîrbu viteaz o vedea,
Aşa o recunoştea.[53]

Între darurile cu care mireasa e ademenită să iasă din grupul de fete, tipice ne apar însă, la slavii sudici, inelele prin caracterul lor de simboluri specifice căsătoriei. Astfel, în *bugarştica* care povesteşte nunta regelui din Buda cu fiica banului din Kruševo, voievodul Janko oferă miresei 12 inele, punîndu-le pe dulama sa aşternută la pămînt în faţa fetelor:

...Şi presără deasupra-i douăsprezece inele de aur[54]

Invitînd-o pe mireasă să-şi ia inelele, el le ameninţă totodată cu sabia pe celelalte 11 fete, din grup, dac-ar îndrăzni să întindă mîna la inele:

— Prinţesa, logodnica regelui aici de s-adună
Inelele toate-n mîna sa stîngă să pună!
De va veni alta, ce nu e prinţesă, logodnică de rege
Tăia-îi vom capu în mijloc de curte regească.[55]

Şi-n adevăr, eroul a reuşit cu chipul acesta s-o descopere pe mireasă, căci:

Prinţesa, logodnica regelui porni să rămînă
Şi-şi trase inelele pe dalba sa mînă...[56]

De asemenea, în varianta sîrbo-musulmană — cu tema nunţii lui Hasan-Aga, în cetatea Dus — Ali-Beg, nepotul mirelui, travestit în haine bulgăreşti, oferă miresei un inel de aur într-o mînă, iar în cealaltă ţinînd sabia, le sperie pe cele nouă tovarăşe din grup, care fug:

...Atuncea Bulgarul-n picioare sări,
Cu-n inel de aur-ntr-o mînă păşi
În alta cu sabia-i scoasă...[57]

---

[53] *Ibidem*, nr. 5, p. 325, vv. 76—89.
[54] Bogišić, НП, p. 73, v. 32.
[55] *Ibid.*, p. 73, vv. 36—39.
[56] *Ibid.*, p. 73, vv. 40—41.
[56] *Ibid.*, p. 73, vv. 40—41.
[57] Hörmann, NPM, I, p. 233, vv. 200—202.

Scanned with CamScanner

Motivul inelului — ca mijloc de atracţie a miresei, spre a fi determinată să iasă din rîndul celorlalte fete — e atestat şi la bulgari. În varianta despre nunta lui Vîlcu cu fata de împărat, Marcu — nepotul de soră al mirelui — o invită pe mireasă ca să primească din mîna lui un inel de aur, ameninţînd în acelaşi timp că dacă vine vreo alta, o va ucide:

...Iute Marko că scotea
Ineluş de aur
Fetelor îl arăta
Şi îndată le şoptea:
— Ei, voi fete trei aleasă,
Care îi va fi mireasă
Ţarului acum să iasă
Inelul să-l ia,
Dacă alta-l va lua
Capu eu îi voi tăia.[58]

Motivul inelului e atestat, de asemenea, deşi sporadic, la români. Îl aflăm într-o singură variantă, din Moldova, şi anume în cea din colecţia Alecsandri. Cînd mirele e supus de către „Litean" la proba recunoaşterii miresei, dintre trei fete asemenea la chip şi la port:

...Bogdan mintea nu-şi perdea,
Inel din deget scotea,
Pe covor îl arunca
Şi din gură cuvînta:
— Care-mi este mireasă,
Să mă iubesc cu dînsa?
Culeagă-mi ea inelul,
Inelul cu degetul,
Căci am sabie-nsetată,
Ce doreşte cap de fată!
Din trei, două nici mişca,
Iar mireasa se pleca,
Pe covor îngenuchea...
Şi inelul culegea,
Şi-n degeţel şi-l punea...[59]

Folosind aici ca sursă documentară varianta Alecsandri, considerăm necesar să afirmăm cu toată siguranţa că, în cazul de faţă,

[58] Bezsonov, БП, p. 44—45.
[59] Alecsandri, PP, p. 201, vv. 104—119.

Scanned with CamScanner

autenticitatea folclorică a menționatului motiv este în afară de orice îndoială.

Între darurile oferite la proba recunoașterii miresei, mult mai frecvent apare, în variantele românești ale baladei, mărul de aur. Se știe că mărul este un străvechi simbol al căsătoriei. Fie că flăcăul îl dă fetei, fie că fata îl dăruiește flăcăului, el exprimă în limbajul său ritual — căci avem a face aici cu un rit — sentimentul iubirii din partea celui ce-l oferă față de cel care-l primește și deci implicit aceasta înseamnă selectarea partenerului sau a partenerei pentru viața conjugală.

Amintim că în basmele românilor, fata de împărat, cînd este pusă în situația de a-și alege ea singură mirele — în timp ce tineri de toate rangurile sociale trec pe dinaintea ochilor ei — își arată preferința sa prin aruncarea unui măr de aur asupra celui care i-a plăcut cel mai mult. Vom ilustra respectivul fapt folcloric printr-un singur basm, din Muntenia, însă foarte caracteristic în această privință. Cică un împărat — văzînd că fata lui mezină, măcar că-i venise vremea să se mărite, nici nu voia s-audă de măritiș, ci-i îndepărta cu purtarea ei pe toți pețitorii împărătești — s-a gîndit în cele din urmă s-o lase pe ea singură să-și hotărască soarta: „. . . Ce să facă bietul împărat? Se sfătui cu boierii și găsiră cu cale *să stea fata într-un pridvor, cu un măr de aur în mînă, să* treacă toți fiii de împărați și de boieri pe dinaintea ei, și, pe *care îl va plăcea, să-l lovească cu mărul.* Așa și făcură. Trecură fiii de împărat care veniseră în pețit, dară ca să lovească pe vreunul, ba. Trecură și fiii de boieri mari ai împărăției, dară ea să lovească pe vreunul, nici gînd n-avu. În cele mai de pe urmă, trecură toți tinerii buni și răi din împărăție, și din boiernași, și din prostime, și nici nu se uită la dînșii fata ce sta cu mărul în mînă. *Trecînd și argatul de la grădinărie,* din întîmplare, pe acolo, *fata îl lovi cu mărul drept în cap.* Fiii de împărați și de boieri rămaseră ca bătuți de Dumnezeu, cînd văzură una ca aceasta. Împăratul zise că trebuie să fie o greșeală și pofti pe fiii de împărați și de boieri să mai treacă o dată. Trecură toți cu totul și nu lovi pe nimeni. Zise și chelului să treacă. *Și de astă dată, tot pe el îl lovi.* Împăratul nu se putea învoi ca să ia fie-sa de bărbat un așa om prost și pofti pe toată adunarea să mai treacă o dată, căci, negreșit, trebuie să fie o greșeală a fetei. *Trecură și a treia oară, și tot pe argatul cel chel îl lovi cu mărul fata împăratului. Atunci împăratul, neavînd încotro, dete de bărbat fie-sei pe argat . . .*"[60]

---

[60] P. Ispirescu, *Legendele sau basmele românilor*, Precuvîntare de Iorgu Iordan, București, 1936, vol. I, p. 239—240 (basmul *Făt-Frumos cel rătăcit*).

Scanned with CamScanner

Dacă acum revenind la balada românească numită de popor „Cîntecul nunului“ — ne raportăm în special la ea, este drept că aproape în toate variantele sale nunul este cel care îndeplineşte proba recunoaşterii miresei; deci el îi oferă mărul. Totuşi, nu trebuie să uităm că el o face în locul mirelui şi în numele lui. Într-o variantă olteană, din judeţul Vîlcea [61], nunul, văzîndu-l pe mire că se pierde cu firea,

...Măr de aur că-mi scotea,
Pe covor mi-l arunca
Şi din gură cuvînta:
— Să s-aleagă fina mea
Mărul de jos să mi-l ia,
C-am o sabie înveninată,
Spurcată la cap de fată!
Trei fete nu se mişca,
Mireasa se-nfricoşa...,
De mijloc s-apleca,
Măr de aur culegea... [62]

Tot aşa are loc această ultimă probă a ciclului şi într-o altă variantă olteană, din jud. Dolj [63]. Deosebiri nu aflăm decît în forma de expresie:

...Şi, zău, naşul ce făcea?
Mîna în sîn îşi băga,
Măr de aur el scotea
Şi de pămînt îl trîntea,
Iar din gură-aşa grăia:
— Care este mireasa?[...]
Măr de aur ca să-şi ia,
C-am o sabie turbată,
Mînîncă şi cap de fată...
Mireasa cînd auzea,
Frigurile o prindea[...]
Dintre fete s-alegea...
Şi mărul de aur lua... [63 bis]

În acelaşi chip e soluţionată enigma cunoaşterii miresei şi într-o variantă din Banat, în care nunul este „Iancu Sibinian“:

...Măr de aur îmi scotea
Şi pe masă îl punea,

[61] Comuna Scundu.
[62] FOM, II, p. 135.
[63] Com. Boureni.
[63 bis] FOM, II, p. 27.

Scanned with CamScanner

P-urmă sabia trăgea,
Către fete-aşa zicea:
— *Carea e din voi mireasă,*
Să ia mărul de pe masă!
Dacă carea nu mi-e fină,
Să-şi ie seama de-a sa mînă:
Sabia s-a scăpăta,
Mîna jos i va tăia!... [64]

Mireasa ia îndată mărul şi astfel este recunoscută de către nun. La această variantă din colecţia Marienescu — oricît de „corese" sînt cîntecele sale — se cuvine de asemenea să relatăm că motivul folcloric în chestiune este perfect autentic. Intervenţia cultă nu se resimte decît în limbaj, însă şi aici într-o măsură foarte atenuată în comparaţie cu alte produse populare înregistrate de acest folclorist.

În alte variante româneşti ale baladei, e vorba de mai multe mere: de obicei de trei, dar şi de un număr nedeterminat. Iată de exemplu ce aflăm într-o variantă olteană, din nord-estul provinciei[65]:

...Iară naşu ce-mi făcea?
Trei mere de aur loa
Şi pe tavă le punea,
Sabia lîngă ele sta.
— *Care este fină-mea,*
Să se-ntinză ca să ia
Iar să nu vie alta,
Că frumos capu-i l-oi loa.
Mireasa să cunoştea,
Ochişorii-i lăcrăma
Şi la mere se-ntindea... [66]

În altă variantă, din sudul Olteniei [67], la fel, naşul

...Trei mere din sîn scotea
Şi-n horă că le punea
Şi mireasa le lua... [68]

---

[64] At. M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, ed. îngr. de Eugen Blăjan, Bucureşti, 1971, p. 144 (At. M. Marienescu, PPT).
[65] Din satul Măciuca, com. Popeşti — jud. Vîlcea.
[66] Gr. ns. I, p. 41.
[67] Giubega, jud. Dolj.
[68] MF I 2, p. 1260.

Scanned with CamScanner

După o altă variantă, tot din Oltenia meridională [69], nunul — poruncind să cînte lăutarii şi să se întindă hora — a adus o masă în mijlocul horei, iar apoi:

...Mîna-n pozinari băga,
Trei mere de-aur scotea
Şi pe masă le punea
Şi-ncepea naşu-a striga:
— Care-mi este mireasa
Singurea să se aleagă
Ca să-mi ia ea merele,
Că am o spadă turbată...
Dacă mireasa-auzea,
Singură se alegea
Şi merele le lua
Atunci naşu-o cunoştea. [70]

În fine, în două variante culese de noi din nord-vestul Munteniei [71], nu se precizează numărul merelor de aur oferite miresei de către nun:

...Mere de-aur că-mi scotea
Şi pe jos că le-azvîrlea,
Din guriţ' aşa-mi striga:
— Care mi-o fi mireasa,
Să-şi adune rîsîpa!
Să nu vie d-altă fată,
C-am o sabie turbată
Şi taie la cap dă fată!
Mireasa că-mi auzea...
Dă mijlocel se pleca
Şi rîsîpa-şi aduna... [72]

Dar mărul joacă un rol important şi în simbolica nunţii la sîrbo-croaţi, mai important chiar decît la români. E destul să amintim că, în unele regiuni ale Iugoslaviei — cînd se duc peţitorii la fată pentru a-i da inelul de logodnă — se zice, în popor, că „s-au dus la măr" („отишли на јабуку"), ceea ce-i sinonim cu „s-au dus la inel", („отишли на прстен"), cum se spune în alte părţi. [73]

[69] Cătanele, jud. Dolj.
[70] Cf, rev. TR, V (1900), p. 323.
[71] Din Căpăţîneni şi Berindeşti, jud. Argeş.
[72] Varianta din Căpăţîneni. Caraman, colecţie inedită.
[73] Cf. Vuk, CPj, p. 295 s.v. *Колáчи.*

Scanned with CamScanner

Menţionata expresie folclorică reflectă ritul nupţial al oferirii inelului, concomitent cu un măr în care sînt înfipţi bani de argint sau chiar de aur ori bancnote, după starea materială a flăcăului peţitor.[73bis] Ba încă şi tatăl logodnicei, cînd e cinstit de către tatăl flăcăului, acesta îi înmînează, ca să bea, o sticlă cu rachiu pe care se află un măr, avînd înfipt într-însul un galben.[74] Iar în Dalmaţia tradiţia cere ca atunci cînd mireasa e condusă la casa mirelui să arunce un măr peste casă [75]. Ar fi deci de aşteptat ca şi în variantele sîrbo-croate ale baladei noastre, care ar putea fi pe drept numită balada nunţii, să apară frecvent motivul mărului. Şi cu toate acestea, nu-l aflăm în ea decît foarte rar. Locul unde-l întîlnim este varianta croată, care povesteşte întîmplările de la nunta lui Mato din Srijem. Cînd banul din Ledjan îi cere mirelui să-şi recunoască mireasa dintre 30 de fete, Miloš ciobanul — nepotul lui Mato, deghizat în costum unguresc — îi cere unchiului său un măr de aur cu 9 inele:

Hei, tu Mato din Srijem,
Dă-mi un merişor de aur,
Şi în el nouă inele
Logodnica pe dat' voi afla.[76]

Mirele îi dă îndată cele cerute:

...Îi dădu mărul de aur
Şi în el nouă inele...[77]

Miloš dezbrăcîndu-şi *dulama sa verde, ungurească*, o aşterne jos şi pune pe ea mărul de aur cu inele. Apoi, se adresează ameninţător celor 30 de fete:

Fete din Ledjan, veniţi încoa
Iar aceea care-i mireasa
Inelele să le ia,
În mîinile-i dalbe să le pună.
Alta de va cuteza,
Vă jur pe credinţa mea,
Mîna din umăr i-o sărea![78]

---

[73] bis Zb. NZ, I, p. 190; *ibid.*, p. 160.
[74] Vuk, *ЖОНС*, p. 101.
[75] Zb. NZ, I, p. 161.
[76] Broz—Bosanac, HNP, I, p. 375, vv. 316—319.
[77] *Ibid.*, p. 375, vv 332—323.
[78] *Ibid.*, p. 376, vv. 332—338.

Scanned with CamScanner

De frică, au fugit toate fetele: Mireasa însă nu a fugit:

...Ea pe dată s-apleca, inelele le lua,
În mîinile-i dalbe le punea.[79]

Aşadar, aici avem a face cu asocierea motivului inelelor — care, precum s-a văzut, figurează în numeroase variante sud-slavice — cu motivul mărului de aur. La sîrbo-croaţi, în variantele baladei în chestiune — şi anume la proba recunoaşterii miresei — întîlnim de asemenea contaminarea mai multora dintre motivele pe care le-am semnalat ca daruri destinate s-o ademenească pe mireasă, făcînd-o să iasă din rîndul celorlalte fete. Astfel, în varianta sîrbă despre nunta ţarului Dušan, nepotul acestuia necunoscut de el îşi scoate mantaua bulgărească în care era travestit şi o aşterne în faţa fetelor, iar apoi aruncă pe ea diferite daruri scumpe, dintre cele mai sus-menţionate; pentru mireasă:

...Presară pe ea verighete şi inele,
Pietre rare şi perle mărunţele.

Apoi, scoţînd paloşul din teacă, se-ndreaptă spre cele trei fete spunîndu-le:

...Care din voi e Ruxanda fată,
Să-şi sumece poalele, mînicele-ndată,
Cumpere-şi verighete, inele.
Alta de s-o amesteca,
V-o jur pe credinţa mea!
Mîinile-i din cot i le-oi tăia.[80]

La auzul acestei ameninţări, celelalte două fete se pregătesc de fugă, în timp ce mireasa Roxanda şi-a sumes poala şi mînecile de mătase:

...Poale, mînici de mătasă sumeca,
Verighete, inele cumpăra,
Pietre rare, perle mărunţele.[81]

Acelaşi cumul de daruri oferite miresei caracterizează proba recunoaşterii ei şi în varianta croato-dalmatină despre însurătoarea lui Janko Sibinjanin cu fiica regelui latin. Şi aici, ciobanul Nino

---

[79] *Ibid.*, p. 376, vv. 343—344.
[80] Vuk, CHП, II, p. 144, vv. 571—577.
[81] *Ibid.*, II, p. 144, vv. 581—583.

Scanned with CamScanner

aşterne mantaua sa de bulgar dinaintea celor nouă fete pentru a risipi pe ea bogatele plocoane:

...El apoi aruncă groşi şi ducaţi,
Inele şi pietre preţioase. [82]

Apoi, el o invită pe mireasă să-şi culeagă acele scumpe şi frumoase daruri:

...Se porni s-adune, să culeagă comoara,
Să adune groşii şi ducaţii,
Pietrele preţioase şi inelele. [83]

În acelaşi timp, Nino ameninţă pe celelalte opt fete cu tăierea mîinilor, dacă vreuna din ele ar îndrăzni să le-ntindă asupra darurilor miresei:

...Şi-i mai spun, cine nu-i logodnică,
Să nu-şi întindă ghiarele,
Că-i voi tăia mîinile din coate. [84]

Mireasa, ispitită de atîta strălucire şi bogăţie cîtă se afla împrăştiată la picioarele ei, n-a întîrziat de a se pleca s-o strîngă:

...Fu ispitită frumoasa latină:
Ea porni comoara să strîngă,
Culese groşii şi ducaţii,
Inelele şi piatra preţioasă. [85]

Între motivele comune variantelor baladei cu tema nunţii, există unul pe care-l întîlnim numai la slavii sudici, însă despre care se poate spune că este aproape nelipsit la aceste popoare: Mirele are nişte nepoţi de soră, de obicei doi sau trei, rareori mai mulţi şi tot rar unul singur. Aceşti nepoţi sînt foarte devotaţi unchiului lor, pe care-l iubesc în mod neobişnuit, arătîndu-se gata a se sacrifica, pentru el. Iată însă că socrul, uneori soacra sau chiar altcineva pune mirelui condiţia ca nu cumva să-i poftească la nuntă pe nepoţii săi de soră, sub motiv că sînt vestiţi băutori şi iubitori de scandaluri la beţie. Asemenea nuntaşi ar tulbura petrecerea sau chiar ar putea strica nunta, după zisa socrului. De exemplu regele latin din cetatea Ledjan face cunoscut lui St. Dušan, prin solul-peţitor al acestuia:

Iar cît despre nuntaşi, fiindcă-ntreabă ţarul,
S-adune dragul meu ori cîţi este voia

---

[82] Broz-Bosanac, I_1, p. 365, vv. 307—308.
[83] *Ibid.*, p. 365, vv. 320—322.
[84] *Ibid.*, p. 365, vv. 326—328.
[85] *Ibid.*, p. 365, vv. 329—332.

Scanned with CamScanner

Şi după fată vie atunci cînd i-o plăcea
Să nu-şi aducă însă cei doi nepoţi de soră,
Cei doi nepoţi ai lui, pe cei doi Voinovici:
Pe Vukašin anume şi nici pe Petrašin
Căci la băut ei sînt beţivi fără pereche,
Ş-apoi la certuri iarăşi vestiţi scandalagii
Au să se-mbete strașnic şi-au să stîrnească ceartă
Şi greu e de dat seama pentru stîrnit gîlceavă,
Aici la noi în dalba cetate, în Ledjan... [86]

Dar motivarea regelui latin — că se teme de eventualul scandal al nepoţilor, la beţie — e numai un pretext abil. Adevăratul substrat al recomandării sale de a nu invita la nuntă pe nepoţi îl constituie faptul că ei sînt renumiţi viteji, ceea ce ar fi împiedicat realizarea planului viclean urzit de rege împotriva mirelui şi a nuntaşilor săi.

În majoritatea cazurilor, mirele îndeplineşte dorinţa tatălui miresei. Cu toate acestea, nepoţii se duc aşa nepoftiţi fiind deosebit de îngrijoraţi de soarta unchiului. De cele mai multe ori, merge la nuntă numai unul singur dintre ei, cel mai voinic şi mai curajos. Prezenţa lui printre nuntaşi se dovedeşte a fi cu adevărat providenţială. Astfel, el îl salvează şi pe unchi şi pe nuntaşii lui de la pieire.

Motivul acesta, complet necunoscut variantelor româneşti, este foarte caracteristic pentru slavii meridionali. El prezintă şi o notă pastorală demnă de a fi relevată: nepotul salvator nu e decît un cioban, deşi se trage din viţă regească sau împărătească. El stă de mai mulţi ani cu turmele sale, care numără mii de oi, la munte, de unde-l cheamă fraţii săi ori chiar mama lui, ca să meargă la nunta unchiului, spre a-i da ajutor în caz de nevoie. Acest cioban, pe care variantele sud-slave ale baladei ni-l înfăţişează în ipostaza de principal erou epic, cu aureolă de viteaz fără seamăn, dar în acelaşi timp generos şi ager la minte — adevărat tip de cavaler — reprezintă desigur o supremă idealizare a ocupaţiei păstoreşti. Cel puţin într-o asemenea lumină îl vedem astăzi. Foarte elocvente sînt în această privinţă versurile şi finalul variantei croate, despre nunta lui Mato din Srijem. Mirele, profund mişcat de vitejia şi de devotamentul nepotului Miloš, îi propune să părăsească viaţa de cioban şi să vină să se statornicească în Srijem, ca să trăiască acolo viaţă de curtean, fără griji şi oboseală.

---

[86] Vuk, СНП, II, p. 127—128, vv. 37—48; p. 129, vv. 77—85.

Scanned with CamScanner

El îi va clădi o culă alături de a lui, îl va însura după plac şi-i va dărui bogăţii nemăsurate:

Miloşe, dragă nepoate!
La oi, la munte nu te mai întoarce,
O culă mîndră îţi voi ridica,
Alături de cula mea,
C-o frumoasă fată te voi însura,
Bogăţii pe voie îţi voi da. [87]

Balada ne dă numai cuvintele lui Mato; nu ne dă şi răspunsul lui Miloš. Ea însă ne face cunoscută în modul cel mai simplu şi mai laconic atitudinea eroului:

Pentru toate Miloş apoi mulţumi
Bun rămas de la unchi că-şi luă
Pe munte la oi apoi se-nturnă [88]

Ciobanul deci nu se lasă deloc ispitit de bogăţii şi de mărire. El renunţă la toate acestea de dragul vieţii ciobăneşti. Credem că greu s-ar putea imagina o idealizare a ciobăniei, care s-o depăşească pe aceasta. Şi totuşi, raportată la epoca aceea veche, cînd a luat naştere balada, eroica figură a lui Milooš ne apare nu mai puţin ca un ecou al unei realităţi aievea: el este mărturia unei vremi cînd rangurile sociale cele mai înalte păstrau încă un strîns contact cu viaţa rurală şi cu îndeletnicirile ei cardinale, între care păstoritul deţinea locul cel dintîi.

Dacă acum avem în vedere pe eroii înşişi ai baladei, remarcăm iarăşi o mare asemănare — care uneori se apropie de identitate — între personajele principale ale variantelor de la diferite naţiuni slave şi de la români. În primul rînd trebuie să relatăm că figura sud-slavă a nepotului salvator corespunde, prin faptele săvîrşite de acesta — dar numai prin fapte — figurii numelui din variantele româneşti. Precum, într-o parte, nepotul mirelui îl scapă de toate primejdiile pe unchiul lui, executînd în locul său toate probele grele la care acesta e supus, tot aşa, în cealaltă parte, nunul, la fel de curajos şi de viteaz, face acelaşi lucru înlocuindu-l pe mire şi salvîndu-l atît pe el cît şi ceata nuntaşilor săi din toate cursele întinse de tatăl miresei. Dacă facem o comparaţie pe de o parte, la slavii sudici, între nepot şi unchiul-mire, iar pe de alta, la români, între nun şi mire, observăm o perfectă analogie: acelaşi contrast frapant în variantele unora ca şi în ale celorlalţi. În

[87] Broz-Bosanac, HPN, I_1, p. 378—379, vv. 445—450.
[88] *Ibid.*, p. 379, vv. 451—453.

Scanned with CamScanner

adevăr, pe cît de energic, de curajos și plin de inițiativă este la români nunul, iar la slavi nepotul — care săvîrșesc în mod ireproșabil toate isprăvile diabolic de anevoioase, ba chiar irealizabile pe căi normale — pe atît de pasiv, de lipsit de orice inițiativă și de înfricoșat în fața primejdiilor, este mirele. Vom ilustra aceasta în chip concret, prin o serie de exemple, mai întîi la români. De fiecare dată cînd tatăl miresei îi face cunoscut mirelui o ispravă, pe care acesta trebuie s-o aducă la îndeplinire, el se întristează și-și pierde curajul. Astfel, e foarte caracteristic pentru atitudinea lui un gest redat plastic prin următoarea comparație care apare în numeroase variante românești. Iat-o, după o variantă din nord-vestul Munteniei:

...Mirele cînd auzia,
El, mări, ce mi-și făcea?
Ce să-mi facă mirele?
Înălța umerele
Ca șoimul aripele
Cînd mi-l ciupe păsările![89]

În varianta G. Dem. Teodorescu, tot din Muntenia, această formulă sună puțin diferit:

...Înălța umerele,
Ca șoimul aripele,
Cînd îl bat pasările,
Toate-n toate părțile[90]

Și mai diferit încă, dar nu mai puțin frumos, sună formula în chestiune în varianta Pamfile,[91] din Moldova meridională:

...Și mirele cum vedea...
Nici-o putere n-avea;
Ci sălta umerile
Ca șoimul aripile
Cînd bate vînturile[92]

Avem, așadar, exprimat aici, cu ușoare variații, printr-o imagine deosebit de evocativă simbolul nedumeririi și al neputinței

[89] Varianta P. Caraman, din Corbi, jud. Argeș (colecție inedită).
[90] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 657, vv. 43—46, 86—89.
[91] Mai departe, în această variantă, cînd formula revine — la o altă probă (cea a săritului porților) — i se mai adaugă încă versul: „Pe din toate părțile" *(Ibid.*, p. 65, v. 138).
[92] Pamfile, *Cîntece*, p. 64, v. 89 sqq; cf. și C. Șaban Făgețel, *Verde și iar verde*, Craiova, 1909 (Oltenia), p. 39, 40—41; FOM, III, p. 25 și 26 (Boureni-Dolj).

Scanned with CamScanner

din partea unei victime copleșite de primejdia abătută asupra ei. Uneori, mirele își exteriorizează îngrijorarea și teama într-un mod mai discret, printr-un simplu suspin, îndreptîndu-și simultan privirile spe nun, singura lui speranță pentru ieșirea din impas. Astfel, cînd Letinul scoate-n horă trei fete asemenea la chip și la port și-i cere să-și aleagă dintre ele mireasa:

El odată că ofta,
La naşu-său să uita... [93]

Dar alteori — cel mai frecvent — la auzul probelor grele, pe care tatăl miresei cere să i le aducă la îndeplinire, mirele nu-și mai poate stăpîni emoția fricii și izbucnește-n plîns:

Dar mirele ce-mi făcea?
Începea d-a lăcrăma... [94]
...Lacrămile-l podidea
Zicea c-a dat de belea [95]

sau:

...Ginerele, d-auzea,
Lacrimile-l podideau
Și la naşu-său mergea... [96]

Ginerele, de-auzea,
Foarte rău să întrista,
Lacrimile-l podidea,
La naşu-său se ducea... [97]

sau

Ginerele, d-auzia...,
Rău, nene, se sperla,
Din ochi negri lăcrăma,
La naşi-său se ducea... [98]

Adesea, versurile care se raportă la atitudinea mirelui, confruntat cu primejdia vieții sale și a nuntașilor lui, se mărginesc să mențio-

---

[93] MF I_1, p. 1260 (Giubega, jud. Dolj).

[94] C. N. Mateescu, *Balade*, Vălenii de Munte, 1909, p. 94 sqq (din Albești jud. Argeș) (Mateescu, *Balade*)

[95] MF, I, p. 110, vv. 35—38 (din Roșiorii de Vede, jud. Teleorman).

[96] FOM, II, p. 137 (din Drăgășani, jud. Vîlcea); cf. și Pamfile, *Cîntece*, p. 64 sq.

[97] Rev. Tinerimea română, V (1900), p. 322 (Cătanele, jud. Dolj) (rev. TR)

[98] M. I. Apostolescu, *Balade populare*, Alexandria, 1912, p. 37—38 (Cîmpia Dunării), jud. Teleorman.

Scanned with CamScanner

neze în chip pur informativ şi abstract spaima de care e cuprins:

...Ginerile, d-auzia,
De cap să înspăimînta
Şi la naşu-său pleca... [99]

sau:

...Răducan cînd auzea,
Tare mi se îngrozea... [100]

Unele variante româneşti ni-l înfăţişează uneori pe mire deznădăjduit într-o aşa măsură, încît e dominat de o frică laşă, care-l face să plîngă întocmai ca un copil şi să se ascundă în faţa primejdiei, în loc de-a o înfrunta:

...Ginerile-mi auzea,
Să da dosului, plîngea... [101]

sau:

...Dar ginerile ce-mi făcea?...
Faţa de pămînt punea
Şi de lături că se da... [102]

Avem exprimat aici simbolul nedumeririi cu uşoare variaţii printr-o imagine deosebit de evocativă şi al neputinţei din partea unei victime copleşite de primejdia abătută asupra ei.

Vom relata acum o formulă pe cît de laconică, pe atît de plină de efect în ce priveşte exprimarea panicii mirelui. Acesta, la auzul vreuneia din probele anunţate de socru, aleargă îndată la nun cu sufletul la gură, întrebîndu-l speriat:

— *Ce ne facem naşule?!* [103]

E întrebarea alarmantă, devenită formulă, pe care o întîlnim în mai multe variante româneşti şi care, în una şi aceeaşi variantă revine de obicei de atîtea ori, cîte probe numără întregul

---

[99] Păsculescu, LPR, p. 204, vv. 101—103; p. 205, vv. 205—207; p. 206 vv. 260—262; vv. 320—322.

[100] At. M. Marienescu, PPT, p. 143.

[101] Aurelian I. Popescu, *Cîntece bătrîneşti din Oltenia*, Craiova, 1970, vol. II, p. 77, vv. 45—46; p. 78, vv. 78—79; vv. 106—107 (Din Mîrza, jud. Dolj) (Popescu, *Cîntece bătrîneşti*).

[102] MF, I_1, p. 112, v. 51 sqq (Novaci, Gorj).

[103] Cf. variantele P. Caraman, din Corbi, jud. Argeş şi din satele Căpăţîneni şi Berindeşti, jud. Argeş (colecţie inedită); cf. şi Popescu, *Cîntece bătrîneşti*, II, p. 81, vv. 31, 52 (din Căciulata, jud. Dolj); Păsculescu, LPR, p. 205, v. 210.

Scanned with CamScanner

ciclu. Spaima mirelui în faţa pericolului iminent este de asemenea deosebit de sugestiv aşternută şi în versuri ca următoarele:

...Iancu-Vodă d-auzia
Iancu-Vodă c-amuţia... [104]

sau mai departe în aceeaşi variantă la o altă probă

...Iancu-Vodă, d-auzia,
Iancu-Vodă-ncremenia!... [105]

sau, tot aici, la proba cea din urmă:

...Ginerele, d-auzia,
Ginerele mărmuria!... [106]

Dar iată, după o variantă munteană din cîmpia Dunării, ce comportament are mirele cînd tatăl miresei îl ameninţă că dacă nu va izbîndi îşi va pierde capul atît el, cît şi nuntaşii săi:

...Ginerele, d-auzia,
Carnea-i se cutremura,
Păru-n cap i se zbîrlea,
Din ochi negri lăcrăma,
La naşi-său se ducea
Şi toate i le spunea... [107]

Iar într-o variantă olteană, din nord-estul provinciei, semnele disperării manifestate la mire ating paroxismul:

...Ginerile d-auzea,
La inimă-l săgeta,
Buza-n patru că-i plesnea,
Sînge-nchegat că-i curà!... [108]

Paralelismele sud-slave, la cele mai sus relatate după variantele româneşti, abundă; deşi — credem necesar s-o specificăm — ele exprimă ceva mai atenuat pasivitatea şi frica mirelui. Vom vedea aiurea cum se explică această deosebire în ce priveşte gradul de intensitate a menţionatei stări sufleteşti, determinată de iminenţa pericolului inevitabil. Dar iată şi o serie de exemple edificatoare, pe care le puizăm din variantele sud-slave. Cînd

---

[104] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 657, v. 40—41.
[105] *Ibid.*, p. 657, vv. 84—85.
[106] *Ibid.*, p. 657—658, vv. 117—118; p. 658, vv. 141—142.
[107] Apostolescu BP, p. 40.
[108] FOM, II, p. 131.

Scanned with CamScanner

crainicul regelui latin îi vestește țarului Ștefan Dušan vreo ispravă de îndeplinit, acesta, speriat de cele auzite, își manifestă tema vecină cu disperarea printr-un gest și printr-o exclamație tipice într-o asemenea situație:

...Țarul se lovi cu mînă de genunchi:
Vai de mine, Doamne, iartă-mă! [109]

Totodată, el își exprimă regretul său profund de a nu fi chemat la nuntă pe nepoții săi, singurii care l-ar fi putut salva. Mai expresivă ne apare, în aceeași împrejurare, deznădejdea la Mato din Srijem, care și el se căiește amar că nu i-a poftit la nuntă pe vitejii săi nepoți:

...Cînd acesta auzi de la Mato din Srijem
Se lovi cu palma de obraz:
— Vai de mine, doi nepoți ai mei,
Doi nepoți de soră, cei doi voinicei!
Iaca, îmi dau suflarea, voi pieri taman
În orașul ăsta frumos, în Ledjan. [110]

Mai pronunțată apare însă în variantele bulgare starea sufletească de deprimare sau chiar de deznădejde a mirelui. Astfel, cînd lui Vălko — cel care a pețit fata unui împărat — i se anunță o ispravă de îndeplinit el se întristează rău sau chiar spune simbolic balada:

...Vălko privea în jos,
Privea abătut. [111]

La fel se comportă și regele Egiptului, cînd roxanii îi cer să sară peste trei cai alăturați:

...Iar regele privea-n pămînt. [112]

Iar cînd roxanii îi pretind să beie nouă chelere cu vin,

...Regele căzu-n genunchi. [113]

adică, mirele face exact același gest de deznădejde pe care îl făcea țarul Șt. Dušan la auzul probelor strigate de crainicul latin. În variantele a căror temă e nunta regelui sau țarului Miloš cu o fată de împărat, cînd i se vestesc mirelui probele ce trebuie să-ndeplinească, el plînge:

---

[109] Vuk, СНП, p. 138, vv. 372—373; p. 143, vv. 533—534.
[110] Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 373, vv. 234—239; p. 374, vv. 360—365.
[111] Bezsonov, БП, p. 42, 43, 44.
[112] Kač., БПНТ p. 242, v. 172.
[113] *Ibid.*, p. 243, v. 199.

Scanned with CamScanner

...Şi se porni Miloş a plînge.[114]

Într-o variantă bulgaro-macedoneană, i se cere lui Krali Marko, care se însoară cu fata regelui din Buda, să sară peste 70 de buzdugane grele. Mirele — văzînd că dintre nuntaşi nu se prezintă nimeni ca să săvîrşească această ispravă şi că nici el însuşi nu poate — a început a plînge ca un copil, regretînd grozav că n-a luat cu dînsul pe cei doi nepoţi de soră:

...Şi multă jale-l cuprinse săracu,
Lacrimile-i curgeau pîn' la brîu.[115]

După o altă variantă bulgară, Krali Marko — însurîndu-se cu o latină — trebuie s-o recunoască dintre trei fete asemenea la chip şi la port. Dîndu-şi seama însă că aşa ceva îi e cu neputinţă, se pune pe plîns:

...Lacrimi picuri că-i curgea,
Către tabără grăia:
— La mireasă cum venirăm
Tot aşa acum plecarăm!...[116]

Remarcăm că în ultimele două variante nu e vorba despre un mire oarecare, ci despre cel mai renumit dintre eroii slavilor meridionali, despre figura centrală a legendelor şi a epicii lor în versuri, care-l cîntă ca pe un mare apărător al creştinătăţii împotriva turcilor, ca pe cel ce-a răspîndit groaza în oştile păgîne. Dar, fapt din cale afară de paradoxal, în citatele versuri legendarul Krali Marko e de nerecunoscut! Tot curajul şi toată vitejia lui au dispărut fără urmă...

Din varianta care povesteşte întîmplările de la nunta regelui Šišman cu fata regelui latin, aflăm că atunci cînd socrul face cunoscute mirelui condiţiile grele ce are de îndeplinit pentru a dobîndi mireasa, tînărul rege bulgar îşi pierde tot curajul şi plînge. Dar, ceea ce-i deosebit de interesant de relevat, că plînsul său este însoţit de un gest care simbolizează disperarea:

...Împreunîndu-şi mîinile regele Şişman,
Vărsă lacrimi pe obrajii dalbi.[117]

---

[114] Cf. СбНУ, II, p. 130, nr. 1, v. 60; p. 132, nr. 3, v. 33 şi 45; *Pogonski Напр.*; 20 год, V, кн. VI, p. 271, nr. 4, v. 36.

[115] Lavrov, НПМБ, p. 11, vv. 32—33.

[116] СбНУ, VI, p. 56; cf. şi V. Iordanov, *Крали Марко в Българската народна епика*, în *Сборник на Българското книжовно дружество в София*, I (1901), nr. 7, p. 25—26.

[117] Fr. Miladinov, БНП, p. 76.

Scanned with CamScanner

O altă variantă ni-l arată comportîndu-se în același chip și pe „Tînărul Muntenegrean" („Црѫногорче Младо"), cel ce-a peţit o fată din Ţara Latină — atunci cînd fraţii miresei îi cer să îndeplinească vreo ispravă:

...Toţi nuntaşii-n jos privea',
Tînăr Muntenegrean era,
Mîinile împreuna,
Lacrimi mărunte vărsa. [118]

În varianta citată mai sus cu tema nunţii regelui Šišman, mai surprindem și celălalt gest simbolic anterior menţionat, tot expresie a deznădejdii, pe care-l face mirele în timp ce plînge. Și anume, nepotul său Mirče, văzîndu-l pe unchiul său plîngînd îl întreabă:

...Vai de tine, rege Şişman!
De ce te tîrăşti pe dalbi-ţi genunchi? [119]

Iar regele îi răspunde tot în ton interogativ:

...Hei şi tu, cioban al taberei!
Cum să nu mă tîrăsc, cum să nu plîng oare,
Dacă m-aşteaptă o mare-ncercare? [120]

Nepotul salvator din variantele sud slave, cînd îl vede pe unchiul-mire descurajat sau chiar plîngînd caută să-l liniștească adresîndu-i cuvinte reconfortante: Astfel, cînd Krali Marko— mîhnit că nu-și va putea recunoaște mireasa latină din trei fete — plîngea, vine la dînsul unul din nepoții săi de soră și-l consolează, promiţîndu-i s-o recunoască el:

Ei, unchiule, rege Marko,
Nu te mîhni, nu suspina,
Eu mireasa-ţi voi afla. [121]

Iar cînd regele latin îi cere mirelui Šišman să tragă la ţintă cu arcul în așa fel încît săgeata să treacă printr-un inel de aur și cînd regele bulgar izbucnește în plîns, la auzul unei asemenea probe de domeniul miracolului, ciobanul Mirče, nepotul său îl mîngîie, făgăduindu-i s-o execute el în locul lui:

— Lasă, moşule, că mă prind eu! [122]

---

[118] СбПУ, XII, p. 73, vv. 116—119, 143—144.
[119] Fr. Miladinov, БНП p. 76.
[120] *Ibidem.*
[121] V. Iordanov, Крали Марко, în БНКД, I, p. 26, vv. 71—73; cf. și СбНУ, VI, p. 56.
[122] Fr. Miladinov, БНП p. 76.

Scanned with CamScanner

La fel îl consolează cei doi nepoți pe unchiul lor „tînărul Muntenegrean", cînd acesta plînge înfricoșat de proba săritului peste nouă cai, pe care i-o cereau latinii:

— Nu te teme, unchiule, Muntenegrene,
C-om sări noi și peste nouă cai. [123]

Și în adevăr, cel mai mic dintre nepoți izbutește să sară. Tot așa, îi insuflă ei curaj și speranță, cînd latinii îi pretind să sară peste nouă cară cu spini:

— Alei, unchiule, alei unchiule dragă!
Nu te teme tinere Muntenegrene,
C-om sări noi și peste spini. [124]

Și îndată apoi, cel mai vîrstnic nepot își ține făgăduiala sărind peste movila de spini. În același chip e mîngîiat regele Miloš de Stoian, nepotul său, pe cînd plîngea de supărare că împăratul socru îi încuiase porțile cetății la sosirea cu nuntașii lui:

— *Nu plînge, unchiule, nu plînge,*
Cu calul ce-și duce caleașca
Porțile îți voi deschide. [125]

Acest motiv al consolării mirelui, deprimat pînă la frică și disperare, este comun și variantelor românești, unde apare chiar cu mult mai consecvent decît la slavii sudici, fiind aproape nelipsit din ele. Numai că, la români, la care personajul nepot nu există, acest rol îl joacă nunul. Așadar, nepotului—consolator al slavilor meridionali îi corespunde la noi nunul—consalator. Vom ilustra spusele noastre cu o serie de exemple. Iată, după o variantă munteană din sud-vestul provinciei, ce atitudine protectoare are nunul față de mire, cînd acesta se duce speriat la el tînguindu-i-se că nu poate săvîrși vreuna din probele ce i se cereau:

...Naș-său cum auzea,
Cu vorba-l mai îmbunea,
Ca să-i ție inima
Și din gură că-i zicea:

---

[123] СбНУ, XII, p. 73, vv. 125—126.
[124] *Ibidem*, vv. 151—153.
[125] СбНУ II, p. 132, nr. 3, vv. 35—37 și 48; Strauss, *Bulg. Volksdicht*, p. 265—266; cf. și varianta cu același erou în rolul de mire; rev. *Pog. Hanp.*, год. V, кн. VI, p. 271, v. 39.

Scanned with CamScanner

— Fine, nu te speria...
Că te scap eu de beleà... [126]

După o altă variantă, din nord-vestul Munteniei, nunul îl îmbărbătează pe mire în chipul următor:

— Măi finule, ascultă-ncoa,
Să n-ai tu inimă rea:
Eşti cu mine-alătureà! [127]

Şi el îndeplineşte rînd pe rînd, în locul mirelui, isprăvile cerute de tatăl miresei.

Într-o variantă olteană din jud. Dolj [128], nunul văzîndu-l pe mire plîngînd de teamă că nu va putea îndeplini porunca dată de „Letin împărat", îl încurajează părinteşte:

— Nu te teme, finişoare!... [129]

Într-o variantă munteană, din Corbii Muscelului, cînd mirele — auzind la ce probă grea vrea să-l pună letinul — îl întreabă pe nun cu inima sărită:

— Ce ne facem, naşule? ... [129bis]

nunul îl potoleşte îndată, luînd totul asupra lui şi dîndu-i cele mai liniştitoare asigurări pe un ton cît se poate de convingător:

— Nu purta tu grija, fine,
C-or să iasă toate bine!...
Că-ţi poartă naş-to grija
Cu toată rînduiala
Şi toată cheltuiala!
Cît o fi naş-to-n picioare,
Nici capu nu mi te doare! [130]

sau:

Fine, nu te speria,
C-o s-o facem şi p-astà... etc. (ca mai sus) [131]

sau:

— Fine, nu te-nspăimînta,
C-om petrece şi p-astà... etc. [132]

---

[126] Apostolescu, BP, p. 40.
[127] POM, III, p. 785.
[128] Com. Cătanele.
[129] TR, vol. V (1900), p. 322.
[129 bis] Caraman, Colecţie inedită.
[130] *Ibidem.*
[131] *Ibidem.*
[132] *Ibidem.*

Scanned with CamScanner

Într-o variantă olteană din Novacii Gorjului, nunul îl însuflețește pe deprimatul mire promițîndu-i la fel să-l ia sub ocrotirea sa:

— Taci, fine, nu te-ntrista,
Că-ți poartă naşu grija
Şi toată cheltuiala... [133]

Într-o variantă din nord-vestul Munteniei, cînd mirele se duce speriat la nun întrebîndu-l ce-i de făcut, acesta cu cea mai paternă atitudine îi alungă îngrijorarea:

— Fine, nu te-nspăimînta,
Că-ţ poartă naş-to grija
Şi toată rînduiala!
Cît o fi naş-to p-aici,
Să n-ai deloc grijă, hici! [134]

Vorbele consolatoare ale nunului devin, în baladă, formulă stereotipă, pe care o întîlnim cam sub același aspect în cele mai multe din variantele ei, de la un capăt la altul al țării. Această formulă îi este adresată mirelui ori de cîte ori el se înfricoșează de condițiile grele pe care i le pune „letinul" pentru dobîndirea miresei. Astfel, în sud-estul Munteniei [135] ea sună:

— Taci, fine, nu te speria,
Naşu-tău o purta grija! [136]

În Drăgăşanii Vîlcii:

— Fine, nu te spăimînta,
Că ți-oi purta eu grija! [137]

Iar tocmai în nord-estul Munteniei [138], în imediata vecinătate cu Moldova:

---

[133] MF, I_1, p. 112, vv. 56—58; cf şi varianta din Albeşti, jud. Argeş: Mateescu, *Balade*, p. 94, 95.

[134] Din Căpăţineni, jud. Argeş: Caraman, colecţie inedită; primele trei rînduri din citatul pasaj figurează şi într-o variantă din Berindeşti, jud. Argeş, *ibidem*.

[135] Roşiorii de Vede.

[136] MF, I_1, p. 110, vv. 41—42; cf. şi varianta olteană din Celei, fost jud. Romanaţi şi Păsculescu, LPR, p. 206, v. 331.

[137] FOM, II, p. 137.

[138] Oghileşti, fost jud. Rîmnicu Sărat.

Scanned with CamScanner

— Nu te, fini, spăimînta,
Că-ţ poartî naş-tu griža
Şi toatî keltuiala. . . [139]

Apoi formula aceasta continuă a apărea identică ceva mai spre nord, în Moldova meridională şi anume, în satul natal al lui T. Pamfile [140]:

— Fine, nu te-nspăimînta,
Că naş-to-ţi poartă grija
Şi toată cheltuiala [141]

În fine, într-o variantă din nord-estul Munteniei [142], figura nunului ia aspectul prestigios al unui protector puternic, foarte încrezător în forţele lui, pe care nimic nu-l poate împiedica de a-l ocroti pe mire în orice împrejurare, oricît de adversă ar fi ea, ceea ce stîrneşte admiraţia lumii. El însuşi face cunoscut aceasta mirelui, comunicîndu-i-o discret ca pe o taină mare:

...Dară nunul cel mai mare
El la deal şi el la vale,
Cu toată grija-n spinare,
De mire s-apropia,
Pe umere că-l bătea,
'Ncetişor că mi-i zicea:
— Nu purta, fine, grija,
Că de mine e purtată,
De s-o mira ţara toată! [143]

Acum, în urma juxtapunerii motivului consolării mirelui — după variantele sud-slave şi din cele româneşti ale baladei — constatăm că el prezintă un relief mai pronunţat şi ia forme mai dezvoltate la români decît la slavii meridionali. Vom arăta în altă parte care-i rostul acestei speciale accentuări a motivului din variantele româneşti.

Încă un motiv comun ambelor serii de variante-româneşti şi sud-slave — este cel al ameninţării cu moartea adresată mirelui, fie direct de către tatăl miresei, fie de către crainicii lui, în even-

[139] Diaconu, FRS, I, p. 64, vv. 42—44.
[140] Ţepu, fost jud. Tecuci.
[141] Pamfile, *Cîntece*, p. 64.
[142] Din jud. Brăila.
[143] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 655, v. 128 sqq.

Scanned with CamScanner

tualitatea că nu a izbutit să săvîrșească isprăvile ce-i sînt anunțate. E ceea ce justifică — în logica epică a atitudinii unui personaj important — îngrijorarea, spaima sau chiar panica mirelui, despre care a fost vorba mai înainte. Astfel, în varianta sîrbă cu tema nunții țarului Stefan Dušan, cînd crainicul latin vestește vreo probă pe care trebuie s-o îndeplinească mirele sau unul din nuntașii săi, el nu omite de a și amenința totodată:

...Dar îmi strigă din cetate un tînăr latin:
— Hei, auzi tu, țarule sîrbesc Stefane!
Iaca, jos sub zidurile cetății Ledjan,
A ieșit un luptător al regelui,
El te provoacă pe tine la luptă vitejească,
Trebuie să mergi să te bați în duel!
Sau, de nu, nu vei ieși de-aicea
Nici nu vei mai scoate vreun nuntaș,
Dar încă s-o duci pe fecioara Roxanda! [144]

Apoi, mai departe, cînd crainicul strigă proba săriturii peste trei cai, pe ale căror șei este fixată cîte o sabie cu vîrful în sus, el iarăși termină cu amenințarea:

— ...Dacă însă tu nu mi-i vei sări
N-ai să ieși de aicea și nici n-ai să duci fata! [145]

În fine, după vestirea probei recunoașterii miresei dintre trei fete, crainicul adaugă:

Iar de cumva pui mîna pe vreo alta,
N-ai să mai ieși de-aicea și nici n-ai să-ți scapi capul
Darmite să duci cu tine fata! [146]

Motivul figurează și în varianta croată despre nunta lui Janko Sibinjanin cu fiica regelui latin. Cînd i se vestește mirelui prima probă, care constă în a ținti cu săgeata un măr înfipt într-o suliță, el este și amenințat în același timp cu pierderea capului său și al nuntașilor în caz de insucces:

— Dacă tu, tinere, n-ai să lovești ținta,
Sau tu, sau vreun nuntaș de-al tău,
Nici pe frumoasa *latină n-o vei duce*
Nici capul tău bălai nu ai să mi ți-l scapi,
Nici tu și nici nuntașii tăi! [147]

---

[144] Vuk, СНП, II, p. 137, vv. 355—363.
[145] *Ibidem*, p. 141, vv. 462—463.
[146] *Ibid.*, p. 142—143, vv. 523—525.
[147] Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 362, vv. 182—186.

Scanned with CamScanner

Aceeași amenințare îi e adresată lui Janko și la proba săriturii peste nouă cai:

— Dacă nu sari peste caii negri
Și nu cazi în șa pe cel de-al zecelea,
Sau tu, sau unul din nuntașii tăi,
Nici pe frumoasa latină n-o vei duce,
Nici capul tău bălai nu ai să mi ți-l scapi,
Nici tu și nici nuntașii tăi! [148]

La fel este amenințat mirele de către latini și atunci cînd aceștia îi anunță proba recunoașterii miresei dintre nouă fete:

— Ginere dragă, Iancule din Sibiu!...
Dacă nu știi care-i draga ta,
Ori tu însuți, ori vreunul din nuntașii tăi,
Nici pe frumoasa latină n-o vei duce... etc. [149]

Într-un mod analog e amenințat într-o altă variantă croată mirele Mato din Srijem, de către un străjer al cetății Ledjan, dacă nu reușește să lovească ținta cu arcul fără să verse cupa cu vin, pe care se află fixată:

— Dacă el nu ar săgeta mărul,
Fie că nu l-ar săgeta, fie c-ar vărsa vinul,
Nu va pleca de aici, nici capul nu și-l va scăpa,
Și nu va duce nici un tovarăș de-al său
Darmite s-o mai ia și pe frumoasa fată,
Din Ledjan, din cetatea cea albă... [150]

Ultimele patru versuri — care, în citatul pasaj, conțin amenințarea cu moartea — revin aproape stereotipic și la celelalte probe: a săriturii peste 12 cai, căzînd în șa pe cel de-al treisprezecelea [151] și a recunoașterii miresei dintre 30 de fete la fel îmbrăcate.[152]

Prin urmare, constatăm că la sîrbo-croați avem a face chiar cu o formulă de amenințare, care nu diferă mult de la o variantă la alta, iar în cadrul uneia și aceleiași variante se repetă invariabil de la probă la probă de-a lungul întregului ciclu. În varianta iugoslavo-musulmană cu tema nunții lui Hasan-Aga, amenințarea sună totuși diferit de la o probă la alta, deși fondul ei este

---

[148] *Ibidem*, p. 362—363, vv. 221—226.
[149] *Ibid.*, p. 364, vv. 274—278.
[150] Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 373, vv. 228—233.
[151] *Ibidem*, p. 374, vv. 255—258.
[152] *Ibidem*, p. 375, vv. 295—298.

Scanned with CamScanner

același. Astfel, cînd i se cere mirelui să sară peste o suliță avînd înfipt în vîrf un măr, pe care se află o cupă cu vin, ce trebuie apucată fără a vărsa vinul — amenințarea are următoarea formă:

— ...Dacă asta nu ai s-o poți face,
N-ai să mai pleci de aicea, nici fata n-o vei duce
Și n-ai să scoți nici-un tovarăș. [153]

Iar cînd crainicul anunță proba recunoașterii miresei dintre zece fete, el amenință la sfîrșit așa:

— ...Dacă te atingi cumva de alta,
Capul tău bălai am să ți-l tai
Și nuntașii toți îți vor pieri [154]

Motivul este atestat și la bulgari. Într-una din variantele care au ca temă nunta țarului Miloš c-o fată de împărat — după ce mirele a fost anunțat că vreunul dintre nuntașii lui trebuie să țintească turnul cetății, trecînd săgeata printr-un inel de argint — este amenințat cu pierderea capului în caz de neizbîndă:

— ...Dacă nu ai un voinic între voinici,
Ca să țintească cu arcul cetatea,
Atunci noi capul ți-l vom lua ... [155]

Acest motiv figurează de asemenea în varianta care povestește întîmplările de la nunta regelui Egiptului c-o fată de rege din cetarea Roxan [156].

Cînd roxanii îi vestesc mirelui proba săriturii peste porțile de fier ale cetății și a descuiatului lor, ei amenință totodată că dacă nimeni din oamenii lui nu va izbîndi să săvîrșească această ispravă, îi vor tăia capul, lui și la toți nuntașii:

— Cine poate să s-arate așa de viteaz,
Încît să descuie porțile de fier?
De nu va putea să descuie porțile,
Vă vom lua capetele tuturor de-a rîndul! [157]

Dar motivul în chestiune apare curent și în variantele românești. Astfel, într-o variantă olteană din județul Vîlcea, la proba recunoașterii miresei dintre trei fete, Letinul îi dă mirelui următorul avertisment:

---

[153] Hörmann, NPM, I, p. 230, vv. 108—110.
[154] *Ibidem*, p. 232, vv. 185—187.
[155] СбНУ, II, p. 130, nr. 1, vv. 55—57.
[156] Roksan-grad.
[157] Kač., ПБНТ, p. 245, vv. 239—242.

Scanned with CamScanner

— ...Şi să nu ia pe alta,
I să va scurta viaţa! [158]

În altă variantă olteană, din acelaşi judeţ [159], pedeapsa pentru nereuşită este însă exprimată foarte precis, mirele fiind ameninţat la fiecare probă de către Letin, cu tăierea capului. Şi anume, la prima probă — la săritul porţiloı — ameninţarea sună aşa:

— ...Că dacă nu le-o sări,
Frumos capu-i s-o tăia,
Nici mireasă nu i-oi da! [160]

Apoi mirele este ameninţat în chip absolut identic şi la proba a doua, care consta în săritul a şapte buţi cu vin [161], precum şi la cea de a treia — săritul peste vigurile de postav [162] şi în fine de asemenea la cea din urmă, adică la recunoaşterea miresei:

— ...Că dacă nu şi-o cunoaşte-o,
Frumos capu-i s-o tăia,
Nici mireasa nu i-oi da! [163]

Precum vedem, ameninţarea a căpătat şi la români aspect de formulă stereotipă, care revine periodic la fiecare ispravă din ciclu, aşa cum am arătat că se-ntîmplă şi la slavii sudici, în special în variantele sîrbo-croate. La fel îl ameninţă Letinul pe mire în cazul neîmplinirii unei isprăvi şi în varianta munteană din judeţul Brăila, culeasă din gura faimosului rapsod Petrea Creţul Şolcan. Forma de expresie pe care o ia aici anunţarea eventualei pedepse diferă totuşi, nu fiindcă ar fi vorba de o altă pedeapsă, ci datorită aluziei Letinului la criteriul de selectare a mirelui după calităţile sale de viteaz:

— ...Că, dacă nu mi-o putea,
Capul, măre, i-oi tăia,
Nunta, măre, mi-o pleca,
Că nu-i bun de fiică-mea! [164]

Alteori însă, întocmai ca şi la slavii meridionali şi cu deosebire ca la sîrbo-croaţi, ameninţarea îl vizează nu numai pe mire, ci şi pe toţi nuntaşii săi. Aşa de exemplu, în varianta Pamfile din

---

[158] Gr. ns., I, p. 141.
[159] Din Drăgăşani.
[160] FOM, II, p. 137.
[161] *Ibidem*, p. 138.
[162] *Ibid.*, p. 139.
[163] *Ibid.*, p. 140.
[164] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 654, vv. 74—77.

Scanned with CamScanner

sudul Moldovei, cînd Letinul îl supune pe mire la prima probă — săritul peste șapte buți alăturate — el îi pune-n față și pedeapsa care-i așteaptă pe toți în eventualitatea insuccesului:

— ...Buțile nu le-a sări,
Lui a bună nu i-a fi!
Da nici lui, nici nunului,
Nici la toți nuntașii lui! [165]

Ultimele trei versuri au devenit în această variantă formulă invariabilă, care se repetă întocmai cînd sînt anunțate și alte isprăvi ce trebuiesc săvîrșite de mire. În consecință, la proba a doua — săritul peste șapte topuri de postav — Letinul îl avertizează că dacă

...Topurile n-a sări,
Lui a bună nu i-a fi... etc. [166]

Sau, la proba a treia — săritorul porților — formula reapare:

...Porțile nu mi-a sări,
Lui a bună nu i-a fi... etc. [167]

Formula din varianta Pamfile exprimă însă vag pedeapsa ce-i așteaptă pe mire și pe nun, ca și pe toată ceata de nuntași, deși lasă să înțeleagă ceva grozav. Alte variante specifică foarte clar pedeapsa. Așa, după o variantă munteană din cîmpia Dunării, ori de cîte ori Letinul anunță o probă care trebuie săvîrșită, îi amenință pe toți nuntașii — în frunte cu mirele și cu nunul — că le va tăia capul în caz de insucces și că nici chiar lăutarii nu vor fi cruțați:

— ...Dacă ziduri n-o sărea, [sic!].
Frumos capu i-oi tăia,
Și pe-al lui și-al nași-său,
Și pe-al lăutarilor,
Tuturor nuntașilor! [168]

Sau, la proba a doua:

— ...Dacă buții n-o sărea,
Frumos capu i-oi tăia... etc. [169]

Sau, la proba ultimă:

---

[165] Pamfile, *Cintece*, p. 64.
[166] *Ibid.*, p. 64, vv. 84—87.
[167] *Ibid.*, p. 65, v. 129 sqq.
[168] Apostolescu, BP, p. 35—36, 37.
[169] *Ibid.*, p. 37.

Scanned with CamScanner

— ...Mireasa n-o cunoştea,
Frumos capu i-oi tăia... etc. [170]

Întîlnim această formulă de amenințare, sub un aspect identic, și într-o altă variantă munteană, din județul Argeș, în care se repetă de asemenea, la fiecare din probele ciclului:

— ...Porțile nu le-o sărea, [sic]
Frumos capu i-om tăia,
Pe-al lui și pe-al naşului,
Și pe-al toți [sic] nuntaşilor... [171]

Atîtea motive comune tuturor variantelor sud-slave și românești, cîte am relatat pîn-aici — multe din ele mergînd cu asemănarea pînă la identitate — sînt în adevăr de natură a ne uimi. Alături de unitatea schemei epice a baladei, prezentată de noi dintru început, ele constituiesc cea mai categorică dovadă că nu avem a face cu creații folclorice apărute în mod independent la diferite națiuni, cu niște creații în care toate aceste potriviri ar fi simple coincidențe întîmplătoare sau influențe reciproce tîrzii, după ce balada cu tema sa esențială ar fi luat naștere în chip separat la cîteva națiuni dintre cele ce-o posedă. Nicidecum! Din cele ce-am expus deja mai sus, precum și din cele ce vom arăta mai departe, reiese în toată claritatea că inițial a existat undeva un centru de expansiune unic, din care balada s-a răspîndit pretutindeni pe unde o aflăm atestată. Sau, ca să precizăm: locul nașterii baladei este o anumită țară și creatorul ei este un anumit popor, pe care trebuie să-l descoperim. Deocamdată trebuie să specificăm chiar de la început că acel popor nu poate fi poporul român, în ciuda faptului că numărul însemnat de variante românești, pe o întinsă arie a țării, ne vorbește atît de elocvent despre o mare răspîndire a baladei la români și în ciuda multelor elemente comune cu cele ale națiunilor sud-slave. Românii nu pot fi primii creatori ai temei epice respective din balada nunții pentru motivul că, dacă centrul de radiere al baladei ar fi fost la dînșii, atunci ar fi trebuit ca variantele ei românești să conțină, pe lîngă elementele mai sus menționate, și o serie de altele, dintre cele esențiale, care există la toți slavii meridionali, în timp ce la români ele lipsesc total. Între acestea amintim un motiv, fundamental pentru tema slavă, ca cel al nepoților nepoftiți la nuntă și al nepotului salvator care merge în chip clandestin. Pe de altă parte, aspectul structural, ca și finalitatea baladei românești sînt atît

[170] *Ibid.*, p. 40.
[171] FOM, III, p. 785—786.

Scanned with CamScanner

de originale, ba chiar bizar de originale, încît ea se singularizează față de variantele slave, deși numeroasele elemente comune cu ale acestora ne arată clar vă avem a face cu o creație folclorică înrudită foarte îndeaproape cu variantele sud-slave ale baladei. Iată de ce raportul dintre variantele românești și cele ale slavilor meridionali nu poate fi decît de la derivat la prototip. Vom vedea mai departe care dintre acești slavi ne-a oferit prototipul.

Așadar, excluzîndu-i din capul locului pe români de la paternitatea asupra baladei, să trecem la scrutarea materialului folcloric sud-slav, spre a încerca să aflăm răspunsul cel mai verosimil la marea întrebare a paternității, în cadrul pur slav. Să începem prin a examina, în acest scop, variantele sîrbești cele mai bine cunoscute. Am luat act deja de cea cu tema nunții țarului Dušan, pe care noi o considerăm drept cea mai importantă din toate variantele sîrbești, atît în ce privește vechimea, cît și conținutul ei neobișnuit de bogat în motive așa de diverse și totuși așa de armonios înmănunchiate într-un tot organic. Această variantă se caracterizează în primul rînd prin o serie de elemente, care se impun atenției noastre datorită arhaismului lor, precum sînt: personajul istoric Stefan Dušan, în rolul de mire; legendara cetate Ledjan-grad, locul de origine al miresei; motivul conflictului dintre socrul latin și mire; motivul nepoților nepoftiți la nunta unchiului, dar totuși prezenți între nuntași, prin Miloš ciobanul, care se dovedește un strălucit erou, îndeplinind el singur toate isprăvile grele cerute de regele latin și salvîndu-l astfel de la pieire pe mire și ceata nuntașilor săi, ciclul de isprăvi săvîrșite de erou, isprăvi care se-ncheie cu cea a recunoașterii miresei.

După noi, această variantă sîrbă reprezintă *tipul primar*. Varianta despre nunta lui Duro Smederevac, ca schemă epică, aproape se identifică cu cea despre nunta lui Dušan. Se deosebește totuși de aceasta prin absența motivului nepoților nepoftiți de unchi la nunta sa și a participării clandestine a celui mai viteaz dintre ei. Aici, cele patru isprăvi ale ciclului nu mai sînt săvîrșite de către nepotul cioban, ci fiecare din ele este adusă la îndeplinire de cîte un anumit erou, care are faima de specialist în respectiva probă de vitejie: Gruia lui Novac, vestit mînuitor al sabiei, luptă cu cei doi viteji latini: Relja Bošnjanin execută săritura peste trei cai; voievodul Miloš trage cu arcul, țintind mărul de pe cula cetății; iar Marko Kraljević dărîmă porțile încuiate ale cetății Dubrovnikului cu topuzul.

În ce privește specializarea aceasta după variate feluri de isprăvi — deși considerată în principiu foarte veche, precum vom arăta în altă parte — dacă-i scrutăm cu atenție diferitele genuri

Scanned with CamScanner

de luptă sau de acte eroice aflătoare în menţionata variantă sîrbă, trebuie să recunoaştem că ea reprezintă o relativ tîrzie influenţă occidentală asupra eposului sîrbesc şi croat. Avem a face aici cu un răsunet al tradiţiilor cavalereşti, specifice cu deosebire evului mediu. Ne gîndim, firește, la o influenţă italo-dalmatină.

Aşadar, măcar că substratul procedeului specializării e tot aşa de arhaic, ca şi cel al variantelor în care un singur erou săvîrşeşte toate isprăvile întregului ciclu — ceea ce se va vedea clar mai departe, cînd vom dezbate unele probleme referitoare la geneza baladei — totuşi, forma concretă în care apare procedeul din varianta cu nunta lui Duro Smederevac şi din altele analoage este un altoi tîrziu grefat pe vechiul substrat folcloric. Sau, ca să ne exprimăm mai precis, de la acest substrat i-a venit poetului popular sîrb numai sugestia de a repartiza isprăvile la diferiţi eroi, după faima dobîndită de fiecare într-o anumită ispravă vitejească. Isprăvile înşile însă au fost inspirate din tradiţia medievală a Occidentului. Astfel s-a ajuns la un nou gen de variante, unde probele vitejeşti — care în variantele tipului primar, cel mai răspîndit, sînt executate de unul şi acelaşi erou, nepotul-cioban — să fie executate de o serie de eroi şi anume, fiecare probă de către un anumit erou, meşter neîntrecut în săvîrşirea ei.

Apoi în varianta respectivă, socrul latin îi cere lui Djuro Smederevac să nu cumva să vină cu nuntaşi sîrbi la Dubrovnik, fiindcă aceştia sînt vestiţi băutori şi, la beţie, iubitori de scandaluri; ci întreaga lui ceată să fie alcătuită numai din nuntaşi greci şi bulgari. Aici, avem a face cu o substituire a motivului nepoţilor, cărora, în variantele tipului primar, tatăl miresei le atribuie aceleaşi vicii. Dar nu încape îndoială că acesta e un motiv mai recent, întrucît contrastul în care sînt puşi grecii şi bulgarii faţă de sîrbi şi din care sîrbii apar atît de favorizaţi — fiind priviţi ca singurii luptători de nădejde la nevoie — reflectă o conştiinţă patriotică mai evoluată, deci în mod necesar de dată mai tîrzie. Iată de ce varianta cu nunta lui Duro din Smederevo şi altele asemănătoare ei reprezintă *tipul median*.

În fine, varianta în care mirele e Popovici Stojan seamănă mai mult nu cu cea despre nunta lui Duro Smederevac, prin absenţa nepotului cioban şi prin dorinţa regelui latin ca mirele să nu vină cu nuntaşii sîrbi, ci numai cu grecii şi bulgarii. Dar această variantă se şi deosebeşte mult de tipul median şi cu atît mai tare de tipul primar. În adevăr, acţiunea sa epică ne apare foarte palidă şi lacunară, prin faptul că în ea este suprimat conflictul dintre mire şi socrul latin, şi deci implicit e suprimat şi întregul ciclu al ispră-

vilor, care alcătuiește însuși nucleul baladei noastre. E o simplificare, care se datorește desigur uitării, ceea ce înseamnă că varianta în chestiune marchează o fază tîrzie de vădită decadență.

Iată de ce, în această variantă și în altele de același gen sau întrucîtva analoage, vedem noi: *tipul decadent*. Existența acestor trei tipuri de variante ale baladei la sîrbi ilustrează trei trepte distincte în circulația baladei de-a lungul vremii pe teritoriul de limbă sîrbă și în același timp e o dovadă despre marea lor răspîndire și popularitate.

Este evident că, dintre aceste trei tipuri sîrbești, primele două sînt cele ce prezintă interes pentru noi, dar mai ales tipul primar. De aceea, la ele în special ne vom raporta de aici înainte. În cele mai multe variante ale ei, personajul cu rolul de mire este Janko Sibinjanin. Numai foarte rar deține acest rol vreun alt erou, ca Mato din Srijem [172], sau ca „Milin tînărul flăcău" [173], care sînt departe de a se putea compara cu legendara formă a lui Janko Sibinjanin cel atît de cîntat de epica populară a tuturor slavilor meridionali. E destul să amintim că în 10 din cele 12 variante citate de Broz-Bosanac în anexa la colecția lor, mirele este Janko Sibinjanin [174]. În ce privește schema epică generală — abstracție făcînd de unele motive regionale — se poate spune despre toate variantele croate că au aspectul pe care-l prezintă tipul primar al sîrbilor. Așadar, în mai toate figurează acel motiv principal atît de caracteristic acestui tip: nepotul [175] neinvitat la nuntă, care totuși izbutește să se alăture nuntașilor în sarica-i ciobănească sau uneori travestit în costum unguresc ori chiar în rasă de călugăr. Numele său este uneori Miloš [176], întocmai ca în varianta sîrbă cu nunta lui St. Dušan, alteori e Nino [177], dar cel mai frecvent nepotul salvator este Sekula, care dealtfel apare des în cîntecele populare sud-slave. Amintim apoi că în variantele croate locul de origine al miresei este adesea, ca și în varianta sîrbă cu mirele Dušan, cetatea Ledjan.

La sloveni, la care balada noastră e mai puțin răspîndită și de proporții mult mai reduse decît la sîrbo-croați — unde în mod obișnuit variantele sînt alcătuite din sute de versuri — mirele de

---

[172] Cf. Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 367 sqq, nr. 71.
[173] „Milin momče mlado", *Ibid.*, p. 586.
[174] Cf. Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 584 sqq, nr. 70 și 71.
[175] sau nepoții.
[176] Cf. varianta în care mirele e Mato din Srijem: Broz-Bosanac, I_1, p. 369 sqq.
[177] Cf. varianta în care mirele e Ianko Sibinjanin: Broz-Bosanac, I_1, p. 359 sqq.

Scanned with CamScanner

asemenea este voievodul Iancu (Janko Vajwoda); iar mireasa e tot din țara latină [178]. Varianta pe care o cunoaștem la acest popor, ni se înfățișează — cu toată simplitatea și laconicitatea ei — ca o formă clasică a tipului primar sîrbesc, ca și variantele croate. Prin urmare, din ea nu lipsește motivul nepotului nepoftit de unchi la nunta sa. Și la sloveni, ca și la croați, nepotul este Viteazul Sekol, despre care tatăl miresei îi scrie mirelui că nu-l dorește printre nuntașii lui de teamă să nu tulbure nunta cu beția lui:

Scrie carte Latinul cel hîtru
Și-o trimite lui Iancu voievodul:
— Iancule, poftește nuntași de tot felul,
Numai nu-l pofti pe Seko viteazul. [179]

Între popoarele Iugoslaviei, grupul musulman din Bosnia și Herțegovina ne apare, în ce privește balada în chestiune, ca o enclavă cu totul distinctă, dat fiind că aici conflictul epic, care stă la baza acțiunii are loc — precum am relatat deja — între mirele mahomedan cu nuntașii săi, pe de-o parte, și între părinții miresei, care sînt creștini, pe de alta. Cu toate acestea, varianta iugoslavo-musulmană, pe care am cunoscut-o, se circumscrie și ea tipului primar sîrbesc, atît prin motivul ciclului de probe grele, cît și prin cel al nepoților, care n-au fost poftiți la nuntă de către unchiul lor, fiindcă așa-i ceruse acestuia tatăl miresei:

...Încă mi-i grăiește căpitanul Djusului:
— Ba zău, ago, Hasan-ago,
Adună tu nuntași, oricît de mulți poftești,
Dar să n-aduci cumva cei doi nepoți de soră,
Căci ei, la băutură, sînt strașnici bețivani,
Iar la scandal de asemeni, grozavi scandalagii;
Ei au să mi se-mbete și vor stîrni gîlcevă
Și atuncea, se-nțelege, nu-s buni pentru nuntași! [180]

Citatul motiv, în general constituie un indiciu clar că tema baladei la această populație iugoslavă este de origine sîrbă sau croată. Dacă acum — raportîndu-ne la bulgari — aruncăm o privire de ansamblu asupra tuturor variantelor bulgare cunoscute nouă, remarcăm o surprinzătoare unitate tematică: ele aparțin unuia și aceluiași tip, care corespunde perfect tipului primar al

[178] Latinska Zemlja.
[179] Štrekely, SNP, Tn. II, p. 299.
[180] Hörmann, NPM, I, p. 228, nr. XVIII.

Scanned with CamScanner

sîrbilor. Prin urmare, în ele va fi totdeauna prezent motivul nepoților nepoftiți la nunta unchiului lor, în strînsă corelație cu motivul conflictului dintre mire și tatăl miresei. Astfel, precum povestește o variantă bulgară, socrul a făcut în privința nepoților nedoriți de el „un mare legămînt“ [181] cu mirele:

— Dacă-i vei aduce pe nepoții tăi,
Pe nepoții tăi, feciorii lui Vóino,
Ai să te-ntorci acasă fără de mireasă,
Pentru că la ceartă sînt scandalagii
Și la băut vinul îmi sînt bețivani,
Iar la purtat sabia mi-s curat haiduci... [182]

Din citatele versuri, se vede cît de clar și de viguros apare motivul respectiv la bulgari. În același timp, ne surprinde asemănarea lui, pînă la identitatea în expresie, cu motivul corespunzător din variantele sîrbe și croate: regele latin invocă și aici același pretext pentru a-și justifica dorința lui. Dar asemănarea continuă în chip tot așa de frapant și mai departe: dintre acești nepoți, se alege unul, cel mai viteaz, care se duce așa nepoftit la nuntă, îmbrăcat de obicei în haine de cioban — ba chiar cioban fiind — și îndeplinește eroic toate isprăvile salvîndu-și unchiul și ajutîndu-l să-și dobîndească mireasa. E adevărat că numele personajelor diferă foarte adesea de la variantă la variantă: într-una, mirele este regele Šišman, în alta regele Petăr, în alta regele Egiptului, în altele regele Miloš, în altele Krali Marko, în altele un muntenegrean, în alta Ognenin fiul țarului Kostadin, în fine în alta e designat prin numele popular Vălko. De asemenea, nepotul providențial se numește ba Mirče, ba Miloš, ba Velko . . . etc. La fel e cazul și cu motivul ciclului de isprăvi grele: măcar că și ele variază după localități și regiuni — deși nu chiar toate — ele sînt de obicei în număr de trei sau patru și, în mod normal, sfîrșesc totdeauna cu proba recunoașterii miresei. Cu toate acestea, în ciuda diversificării pe care o remarcăm de la o variantă la alta în ce privește o serie de elemente de ordin secundar — între acestea multe specific bulgărești, ceea ce-i foarte natural dealtfel — ele nu au reușit să afecteze în așa măsură schema epică generală a baladei încît s-o schimbe. Dacă ne raportăm la ceea ce are ea mai esențial — lăsînd la o parte motivele de detaliu, care sînt

[181] Голем каул.
[182] Fr. Miladinov, БНП p. 73—74.

Scanned with CamScanner

apariţii locale în decursul vremii — constatăm că ea rămîne mereu aceeaşi păstrînd fidel trăsăturile cele mai caracteristice ale tipului primar.

În variantele bulgare, de asemenea, apare adesea cetatea Leghen, ca loc natal al miresei. Dar chiar dacă acest toponim legendar nu se întîlneşte decît rar, o bună parte din variante ne vorbesc totuşi despre o mireasă latină, din ţara latinească, despre un viclean rege latin, ca şi în variantele celorlalţi slavi meridionali, cu excepţia enclavei iugoslavo-musulmane.

Prin urmare, sub aspectul tematic, nici o deosebire mai însemnată nu aflăm între variantele bulgare şi cele sîrbe sau croate. Aşa stînd lucrurile, s-ar părea că ipoteza paternităţii bulgarilor asupra baladei în chestiune nu e lipsită de verosimilitate. Se pot aduce însă argumente serioase, care se opun în chipul cel mai categoric unei asemenea ipoteze. Astfel, în primul rînd, ne surprinde în variantele bulgăreşti un număr însemnat de antroponime care ce nu sînt bulgare, ci specific sîrbeşti. Aşa de exemplu, în varianta Kačanovskij din Sofijsko, despre nunta regelui Egiptului cu fiica regelui roxanilor — una din cele mai complete şi mai bine conservate variante bulgare — tustrei nepoţii poartă nume sîrbeşti: unul e Vukaşin, altul Petruşin iar nepotul erou e Miloş [183], adică exact ca-n varianta cu nunta ţarului Dušan din colecţia lui Vuk Karadžić.[184] Apoi, tot în citata variantă bulgară, între nuntaşii mirelui, cel ce are rolul de nun este Relja, nume iarăşi sîrbesc, pe care-l aflăm în două variante din colecţia Karadžić designînd acolo în ambele locuri pe nuntaşul cu rang de čauš. De asemenea, foarte semnificativ este faptul că stegarul cetei de nuntaşi ai regelui Egiptului e sîrb, fiind numit în baladă Sîrbul cel viteaz, tînărul stegar.“ [185] Dar mai mult decît atît: acest personaj, cu un rol nupţial aşa de important, este căpetenia unui însemnat număr de nuntaşi sîrbi, în fruntea cărora merge, încheind alaiul de nuntă:

...La urmă de tot merge sîrbul, viteazul cel vestit
Cu sîrbii — voinici tot unul şi unul,
Care sar sprinteni ca cerbii cei suri, ... [186]

La fel, într-o variantă bulgaro-macedoneană, cel mai viteaz dintre peţitorii frumoasei fiice a lui Iancul Rumeliotul, şi în acelaşi timp

---

[183] Kač, ПБНТ, p. 239, vv. 74—75; p. 240, vv. 86, 88, 90.

[184] Singura deosebire e că în varianta bulgară numele unuia dintre nepoţi sună Petruşin în loc de Petraşin, cum e în varianta sîrbă, cf. Vuk, СНП, II, p. 127—128, 130 sqq.

[185] Kač., ПБНТ, p. 239, v. 60.

[186] *Ibidem*, vv. 66—68.

eroul principal din baladă, este un „viteaz sîrb“ [187], care a venit după fată „tocmai din Sîrbia“ [188]. Dintre toți petitorii, el singur reușește s-aducă la îndeplinire probele pretinse de Iancul și să capete mireasa.

Apoi în mai multe variante bulgare, mirele este regele sau țarul Miloš [189], nume specific sîrbo-croat, deși în regiunile occidentale limitrofe cu Sîrbia e atestat și la bulgari [190], însă mai rar ca la sîrbi. De asemenea, într-o variantă din Macedonia, mirele este „muntenegreanul Ive“:

S-a-nsurat Muntenegreanul Ive
Și mi-a petit o fată de-mpărat. [191]

Dar și acest antroponim, care ca și Ivo e o formă ipocoristică de la Ivan, este specific sîrbo-croat. Pe de altă parte, însuși supranumele toponimic „Muntenegreanul“ care indică țara de obîrșie a eroului, este pasibil de o interpretare mai largă. Ive, în baladă, nu e un personaj oarecare, ci chiar mirele și de obicei mirele reprezintă poporul autohton, la care a luat naștere balada: el pleacă din țara lui, din Muntenegru, să-și caute mireasă în altă țară, așa cum, de exemplu în varianta sîrbească, țarul Dušan la sîrbilor se duce să-și petreacă mireasa de la latini. Prin urmare, supranumele „Muntenegreanul“ ar fi un indiciu că, la origine, leagănul acestei variante a baladei trebuie căutat în afara Bulgariei, la apus de hotarele ei entografice.

Într-o altă variantă bulgară, din regiunea Gorna-Džumaja, mirele nici nu e designat printr-un antroponim propriu-zis, ci numai prin menționatul supranume toponimic, indicînd țara de obîrșie. Nu i se spune decît „tînărul muntenegrean“.[192] Amintim apoi personajul cu puteri supranaturale „Balašin Vojvoda“ din finalul variantei bulgare despre nunta regelui Egiptului. Acest uriaș cu trei capete se identifică nu numai ca tip de erou epico-fantastic, ci și în ce privește numele — cu „Balačko Vojvoda“ din varianta sîrbă, a cărei temă e însurătoarea țarului Dušan. În adevăr,

---

[187] „Сарбински уеличе“ — cf. Lavrov, (Б. Верковича — НПМБ, I, p. 323 v. 6; p. 324—325, vv. 43, 47, 56, 74, 76, 89.

[188] *Ibidem*, p. 323, v. 7.

[189] Cf. varianta din Ахър-Челебийско: Сб.НУ, II, p. 132, nr. 3; var. din Rodopi: *Род. Напр.*, год. V, кн. VI, p. 270—271, nr. 4; var. din Rupčos: Сб.НУ II, p. 130—131, nr. 1.

[190] Cf. D. Vukadinov, *Списък от западнобългарски народни лични имена* — Сб.НУ, XV, 197.

[191] P. Mihailov, *Български народни песни*, София, 1924, 1924, p. 207, v. 1—2.

[192] Црѫногорче малдо — cf. Сб.НУ, XII, p. 71—73, vv. 1, 9; 41, 57 etc.

Scanned with CamScanner

Balašin nu-i decît o variantă antroponimică a lui Balačko, rezultată printr-o simplă schimbare de sufix și anume, — *ačko* a fost substituit prin *-ašin*. Și ceea ce-i mai interesant de relevat e că însuși sufixul antroponimic -ašin este tipic sîrbesc.[193] Deci numele Balašin din citata variantă a bulgarilor nici nu e măcar o formație rezultată pe teritoriul etnografic bulgar, ci el pare a fi venit la acest popor, gata format, dintr-o variantă sîrbă, care n-a fost înregistrată de culegători.

Dar chiar și supranumele „Бугарина церна", prin care e desemnat Miloš, nepotul de soră al mirelui din aceeași variantă bulgară, reprezintă tot o influență sîrbă: atît epitetul „церна", cît și numele etnic „Бугарина", care alcătuiesc menționatul supranume, au fonetism pur sîrbesc, iar nu bulgăresc, precum ar fi de așteptat dacă balada ar fi luat naștere dintru început la bulgari. De altfel, motivul folcloric însuși — travestirea în costum de cioban bulgar, spre a nu fi recunoscut de unchiul-mire — este, la origine, un motiv sîrbesc, care realizează, în baladă, un contrast între erou și ceata de nuntași sîrbi. Miloš Voinović, nepotul lui Dušan, îmbrăcat în „sarică bulgărească" [194] și cu cușmă bulgărească" [194bis] părea pentru toți sîrbii din ceată, ca și pentru țar, un bulgar adevărat, deosebindu-se de ei prin straiele sale într-un mod izbitor. Acest flagrant contrast, de un surprinzător efect poetic, avea să se anuleze pe teritoriul de limbă bulgară, unde nu-și mai avea nici-o rațiune, întrucît receptarea variantei sîrbești în forme invariabile — așa cum s-a făcut — dădea loc la nepotriviri, care frizau pur și simplu absurdul. Într-o oarecare măsură, o așa de gravă inadvertență a fost atenuată prin faptul că fantezia poporului, în respectiva variantă bulgară nu a plasat un erou bulgar în rolul de mire, ci a atribuit acest rol regelui Egiptului, ceea ce înseamnă că nuntașii lui trebuiesc imaginați a fi egipteni ca și mirele. Formal deci, contrastul amintit pare salvat. Dar chiar ideea regelui egiptean în rolul de mire nu este o invenție a fanteziei populare bulgare, ci ea e tot o influență venită dinspre apus, din lumea sîrbo-croată. În adevăr, o aflăm atestată de mai multe variante croate, însă cum e și logic, acest motiv exotic aici nu e raportat la mire, ci la mireasă. Așa cum uneori mireasa e din cetatea Ledjan adică de undeva de foarte departe, în menționatele variante, ea e din Misir, adică

---

[193] Cvjetašin, Dobrašin, Milašin, Radašin, Vukašin, etc., Cf. Maretić, *O narodnim imenima i prezimenima u Hrvata i Srba* — Rad LXXXII, p. 94, nr. 29.

[194] Бугар-кабаница.

[194] bis. Бугарска шубара.

Scanned with CamScanner

din Egipt, sau din cetatea Egiptului și e fiica regelui egiptean, precum ne povestește de exemplu o variantă croată culeasă de la grupul dialectal čakav:

Cînd se însură Iankovici Stoian,
Peți o fată de departe,
De departe din orașul Misir,
Chiar pe fiica regelui din Misir... [195]

Cînd s-a născut Janković Stojane
Pețitu-mi-a el fată de departe,
De departe, din cetatea Egiptului,
Chiar pe fiica regelui egiptean...

Iar mai departe, în aceeași variantă mireasa e numită „*Janja Misirkinja*" adică „Janja Egipteanca" [196]. Sub același nume, numai că plasate în ordine inversă—„Misirkinja Janja" (sau Iana)—apare mireasa și în alte variante croate, în care mirele e de obicei Janko Sibinjanin, erou foarte familiar folclorului acestui popor [197]. Ba, adesea, eroina pierzîndu-se în negura deasă a legendei, ne este înfățișată — datorită confuziei geografice a poporului croat — drept fiica dogelui Veneției, ca într-o variantă din Gornja Krajina, din care aflăm că voievodul Janko din Sibiu a pețit-o:

...pe Iana egipteanca
De la acel doge al Veneției [198]

Bulgarii, captînd ideea de la sîrbo-croați, au lunecat într-o confuzie de altă natură: ei l-au făcut egiptean tocmai pe mire, care se cuvenea să fie un erou autohton, mai ales că nepoții săi se numesc Miloš, Vukašin . . . ! Nu putem omite de a menționa că pînă și zoonimul Кулаш, [199] care denumește calul lui Miloš din varianta bulgară [200], e de origine sîrbească. El figurează de asemenea, în varianta sîrbă cu tema nunții lui Dušan, ca nume al calului lui Miloš Voinović, nepotul țarului [201], și se întîlnește

---

[195] Mažuranić.

[196] Cf. *Ibid.*, p. 54, 65.

[197] Cf. Broz-Bosanac, HNP, I1, p. 584.

[198] Cf. Luka Marjanovic, *Hrvatske narodne pjesme što se pjevaju hrvatskoj Krajini i u Turskoj Hrvatskoj*, U Zagrebu, 1864, p. 278.

[199] = Roibul.

[200] Cf. Kač., ПБНТ, p. 241—245, vv. 131, 133, 174, 201, 227, 249, 255, 258, 261.

[201] Cf. Vuk, СНП, II, p. 132, v. 180; p. 133, vv. 211, 212, 214, 228, 229 etc.

Scanned with CamScanner

frecvent în epica populară sîrbo-croată ca zoonim, denumind calul vreunuia dintre eroii săi.

După părerea noastră, chiar şi toponimul Роксан-град, care designează oraşul de unde-şi peţeşte mireasa eroul baladei bulgare, se resimte de influenţa sîrbească. El corespunde lui Легьен-град din alte variante, care-l redau exact pe Леђан-град al sîrbo-croaţilor. Ca şi acest oraş, Роксан-град este de asemenea o localitate eminamente legendară, neidentificabilă geograficeşte, deci un produs al fanteziei populare. Dacă Ledjan-ul are la bază un *nomen ethnicum*, substratul numelui Роксан, care a fost extins de la cetate şi asupra locuitorilor, denumiţi Роксанци, precum şi asupra ţării, Роксанко — ba încă, sub formă de epitet, el a fost atribuit şi regelui краль Роксански — este, după noi, pur antroponimic. El trebuie raportat la prototipul Роксанда, prenumele miresei din varianta sîrbă cu tema nunţii ţarului Dušan:

Cînd s-a-nsurat ţarul sîrb Ştefan,
A peţit o fată de departe,
Din Ledjan, din cetatea latină...
Pe nume Roxanda fecioara![202]

sau mai departe:

Dar cît e de frumoasă Roxanda fecioara!
Aşa fată la sîrbi nu se află...[203]

În circulaţia orală a baladei de la vest spre est, numele Roxanda — urmînd chiar la începutul cîntecului, îndată după numele oraşului natal al miresei — a putut fi lesne transferat, prin confuzie, de la mireasă asupra oraşului. Astfel, toponimul Ledjan, care va fi sunat cu totul exotic pentru urechea ţăranului bulgar, a fost eliminat din cîntec şi în acelaşi timp mireasa — împrumutînd propriul său nume oraşului — a devenit anonimă, cum e de altfel în multe variante sîrbeşti. Apoi, de la oraşul Роксан-град, numele s-a extins şi mai uşor la locuitori, la ţară, la rege. Dar în afară de argumentul onomastic, care nu e deloc în favoarea autohtonismului bulgar al baladei, se mai poate aduce încă unul nu de mică importanţă şi anume: argumentul geografico-folcloric. În adevăr, dacă se pune problema ariei de răspîndire a variantelor bulgare, remarcăm că ele toate au fost culese din Bulgaria occi-

[202] Vuk, СНП, p. 125—126, vv. 1—5.
[203] *Ibidem*, p. 128, vv. 74—75.

dentală și în special din sud-vestul țării [204], din regiunile macedonene, adică dinspre Serbia meridională, așa-numita Стара Србија, cunoscută drept leagănul a o serie de eroi legendari ai eposului popular sîrbo-croat în frunte cu Марко Краљевић. Evident, în aceste ținuturi ale Sîrbiei, au luat naștere și o mare parte din legendele în proză despre menționații eroi, precum și cîntecele epice în care ei figurează ca personaje.

Stojan Novaković, raportîndu-se la baladele bulgare, în care apare toponimul „*Legen*“ (sau, mai rar, sub forma „Lean“), observa și el, încă în anul 1879, că „toate provin din Macedonia septentrională“, regiune despre care acesta spune că „a avut, din timpuri imemoriale, cele mai multe relații cu sîrbii“. În consecință, Novaković susține că „acest nume [205] le-a fost comunicat bulgarilor de către sîrbi“ [206]. Dar toponimul „*Legen*“ a fost vehiculat mai ales de balada nunții care ne preocupă pe noi, denumind aici localitatea de origine a miresei.[207]

Un alt argument, care se opune paternității bulgare asupra respectivei balade a nunții, îl constituie faptul că în timp ce la sîrbo-croați mireasa este totdeauna pețită din țara latinilor, și e fiică a „regelui latin“ sau a unui mare potentat latin, la bulgari există o întreagă serie de variante, unde motivul acesta nu mai apare absolut deloc. Mireasa este și în aceste variante de obicei fiica unui monarh; însă nu se mai pomenește nimic despre latini și țara lor!

Înseamnă că cu cît balada, în circulația sa orală de la vest spre est, se depărta de centrul ei de expansiune — aflător în Sîrbia — cu atît mai mult amintirea latinității, a acestei trăsături esențiale a personajului respectiv, s-a eclipsat, pînă la totala sa dispariție.

În fine, încă un fapt semnificativ, care se opune ipotezei că balada nunții cu fata latină ar fi apărut întîi în Bulgaria, este că în mulțimea de variante bulgare nu aflăm nici una comparabilă cu cele mai bine conservate dintre variantele sîrbești sau croate.

---

[204] Chiar varianta bulgară, care povestește nunta regelui Petăr cu fiica popii din Pirin, din colecția lui P. Draganov, МССБ, 1894, p. 193—195, nr. 144, deși ni se spune că a fost culeasă din sudul Basarabiei, în Bolgrad, ea provine de fapt tot din sud-vestul Bulgariei, precum ne indică localizarea miresei în Pirin. Balada a fost adusă la Bolgrad la o dată tîrzie, pe la finele secolului al XVIII-lea, din Bulgaria de sud-vest.

[205] Legen.

[206] St. Novaković, *Ueber Legjan-grad (Ledjan-Stadt) der serbischen Volkspoesie* — ASPh, III, p. 130.

[207] Totuși el apare sporadic și în alte creații folclorice bulgare, cum e de exemplu basmul despre împăratul care voia să se-nsoare cu fiica sa cf. V. Jagic-R. Köhler, *Aus dem südslavischen Märkenschatz*, ASPh, II, p. 623

Scanned with CamScanner

Ne gîndim în primul rînd la varianta sîrbă despre nunta ţarului Stefan Dušan, din colecţia lui Vuk Karadžić. Nici o variantă bulgară nu e atît de completă şi atît de bogată în conţinut, iar pe de altă parte, cu o construcţie epică aşa de clară, bazată pe o înlănţuire atît de logică a peripeţiilor. Cea mai mare parte a variantelor bulgare ne apar adînc pătrunse de influenţe sîrbeşti, iar unele din ele sînt de-a dreptul imitaţii ale unor variante sîrbe, care adesea au fost receptate şi în chip eronat, cu omisiuni sau cu confuziai.

Dacă deci bulgarii nu pot fi consideraţi creatorii baladei, precum reiese din cele mai sus relatate, ci poporul îndreptăţit a-şi reclama paternitatea asupra ei trebuie căutat mai înspre vest — aşa cum am văzut că ne orientează o serie de indicaţii — atunci ne putem întreba dacă nu cumva acel popor este cel croat, care de asemenea posedă numeroase variante ale baladei în chestiune, iar între acestea, unele foarte bine conservate. O astfel de ipoteză se exclude însă, pentru motivul, care în cazul de faţă e decisiv, că ei sînt catolici şi *balada noastră nu a putut lua naştere decît la un popor ortodox.* Cu atît mai puţin e admisibilă ipoteza unei origini slovene, nu numai fiindcă la acest popor balada respectivă prezintă un aspect cu mult prea modest prin proporţiile ei reduse şi e prea puţin răspîndită în comparaţie cu ceilalţi slavi sudici, dar totodată pentru că slovenii sînt şi ei catolici ca şi croaţii.

Nu rămîn ortodocşi decît bulgarii şi sîrbii. Dar înainte de a preciza cine anume au fost creatorii baladei, să explicăm mai întîi de ce am afirmat că balada în chestiune n-a putut fi creată decît de un popor ortodox. Aceasta a trebuit să aibă loc în mod necesar, fiindcă aici se cerea un conflict cît mai înverşunat între mire şi nuntaşii săi, pe de-o parte, şi între tatăl miresei şi oamenii lui, pe de alta. De aceea, numai diferenţa de ordin etnic nu era de ajuns. Pentru adîncirea conflictului, pentru a-i da proporţii superlative era nevoie ca cele două naţii diferite, cărora aparţineau menţionatele serii antagoniste, să fie totodată şi de religii deosebite. În adevăr, edificiul baladei are la temelie tocmai un asemenea conflict: el explică totul, din el îşi ia izvorul acţiunea ei. Nunta apare la un moment dat numai ca un prilej, care pune faţă-n faţă două, tabere duşmane, favorizînd izbucnirea conflictului, ce fusese înăbuşit şi deghizat cu abilitate înaintea termenului nunţii de către perfidul socru al mirelui. Şi firește, simpatia populară — raportată la eroii baladei — e totdeauna alături de mire şi nuntaşii lui, în timp ce tatăl miresei, înfăţişat ca un om de rea-credinţă şi lipsit de orice scrupule, este privit cu o profundă aversiune.

Scanned with CamScanner

Poporul sîrb oferea toate condiţiile necesare pentru a da naştere unui produs epic cu un asemenea conflict. Antagoniştii lor, latinii — al căror reprezentat tipic e socrul mirelui — nu sînt propriu-zis o naţiune. Acest termen general şi vag nu e de fapt un *nomen ethnicum*, ci el se poate referi la mai multe naţiuni, diferite, din occident, care nu au comun decît religia: toate sînt catolice. În acelaşi timp, etniceşte, toate sînt complet străine de sîrbi. Dar se cuvine să subliniem că diferenţa de confesiune pentru lumea rurală constituie o cauză de înstrăinare, care depăşeşte cu mult deosebirea de ordin etnic. Ea este în stare să provoace animozităţi grave între oameni chiar şi atunci cînd ei sînt membri ai uneia şi aceleiaşi naţiuni.[208]

Cu atît mai nestăvilită va fi deci ura lor reciprocă, cu cît ei vor fi şi de naţionalităţi diferite.

Pentru animozitatea de aspect confesional dintre sîrbi şi latini e foarte caracteristică balada din colecţia Vuk despre solia lui Miloš Obilić, ginerele cneazului Lazăr, care merge la latini, ca să adune haraciul datorat de aceştia sîrbilor.[209]

Latinii îl conduc pe Miloš la o biserică cu hramul sfîntului Dumitru şi i-o arată mîndrindu-se cu ea, cu frumuseţea şi grandoarea ei. În entuziasmul lor admirativ, ei fac însă imprudenţa de a-i spune fără ocol: „La voi nu se află astfel de biserici.“[210].

Orgolioasa afirmaţie a latinilor l-a tulburat profund pe voievodul Miloš. El le-a răspuns pe dată că se-nşeală şi-a-nceput a enumera un lung şir de biserici şi mănăstiri sîrbeşti — plecînd de la cele mai vechi, pînă la cele din timpul său — pe cînd le elogia totodată frumuseţea minunată, soliditatea şi măreţia lor. În cele din urmă, prin contrast cu acestea, el coboară pînă într-atît mult lăudata lui biserică, încît le spune cu dispreţ latinilor:

Ce mi-i biserica Sîn-Dumitru de la voi?
Eu pot acuşi s-arunc greu-mi topuz
Deasupra ei, păn' dincolo de ea![211]

Latinii, indignaţi, pun rămăşag cu voievodul sîrb pe 1000 de galbeni că aşa ceva nu va putea face. Spre mirarea lor, însă Miloš reuşeşte în adevăr s-arunce buzduganul atît de sus în văzduh încît a trecut pe deasupra turlelor bisericii în partea cealaltă. Dar,

---

[208] P. Caraman, *Descolindatul*, cap. *Formule izvorîte din antipatii confesionale sau etnice*. (Lucrare în manuscris).

[209] Cf. Vuk, СНП, II, p. 202—206, sub titlul *Miloš la latini*.

[210] *Op. cit.*, p. 203, v. 13.

[211] *Op. cit.*, p. 204—205, v. 54—5.

Scanned with CamScanner

în căderea lui, a omorît mai mulţi nobili de rang înalt, dărîmîndu-le şi casa, ceea ce a atras întemniţarea lui Miloš de către latini. . . [212].

Dar unde se aflau situaţi aceşti latini despre care e vorba în citata baladă? Poetul popular nu ne spune nimic în această privinţă. Ei nu sînt localizaţi nicăieri, ca şi cum ar fi fost prea bine cunoscuţi de toată lumea, ca să mai fie nevoie de a se menţiona unde locuiau. Poate că erau italienii republicii Veneţia; însă tot aşa de bine puteau fi ei raguzani sau Kotorani de la Boka Kotorska ori alţi catolici de pe coasta Adriaticei . . . Toţi aceştia sînt numiţi de folclorul sîrb latini şi erau priviţi de popor cu mare neîncredere sau chiar cu ură, fiind socotiţi oameni răi şi arţăgoşi. Iată cum îi califica poezia populară:

Pe ţărmul mării, tot latini turbaţi![213]

Într-o veche baladă sîrbă — publicată după un manuscris din secolul al XVI-lea, fata, fiind părăsită de logodnicul ei, care era „Latinin", îl mustră pentru necredinţa lui, apostrofîndu-l astfel:

— Latinule, flăcău necredincios![214]

Epitetul „невјерни", din citatul vers, poate fi luat în ambele lui sensuri: şi pur etic, dar şi religios. Demn de relevat aici e faptul că eroul baladei, Nikola Peraštanin este — precum îl arată şi supranumele — originar din orăşelul Pèrast, situat în regiunea Boka Kotorska, adică acolo unde predomină credinţa romano-catolică. Dar antipatia ortodocşilor sîrbi împotriva latinilor este ilustrată în chipul cel mai manifest chiar de diferite variante ale baladei noastre. Astfel, în varianta cu nunta ţarului Dušan, care a peţit-o pe fiica regelui latin din Ledjan-grad, nepoţii săi, nefiind poftiţi, sînt foarte alarmaţi de soarta unchiului lor, socotindu-l în primejdie de moarte acolo în ţara latină, fără să aibă printre nuntaşi vreun viteaz devotat lui cu trup şi suflet. Ei îşi exprimă în chipul următor îngrijorarea:

Latinii sînt înşelători bătrîni,
Pe unchiul nostru ei au să ni-l piardă![215]

---

[212] Cf. *Ibid.*, p. 206.
[213] RJA, V, p. 920, s.v. Latinin.
[214] Bogisic, НП, p. 160, nr. 62, v. 24.
[215] Vuk, СНП, II, p. 129—130, nr. 28, vv. 112—113.

Scanned with CamScanner

De aceea, ei — la-ndemnul mamei — îl şi cheamă îndată de la munte pe fratele lor mai mic Miloš ciobanul, necunoscut de ţar, ca să-l trimită la nuntă spre a-i fi de ajutor la vreo grea nevoie. Primul din versurile citate apare invariabil şi în alte variante sîrbeşti ale baladei. În cea care povesteşte despre nunta lui Duro Smederevac cu fiica regelui din Dubrovnik, îl auzim din gura mamei mirelui, care îşi sfătuieşte fiul — înainte de-a pleca după mireasă — să nu asculte sfatul regelui latin, ci să ia cele mai sigure măsuri de prudenţă faţă de latini, fiindcă sînt prefăcuţi şi umblă cu tot felul de viclenii. Iată ce-i spune ea între altele:

O dragul meu fiu, Giuro Smederevaţ,
Latinii sînt înşelători bătrîni:
Ei vor să mi te înşele, fiule!
Tu n-asculta ce spune socrul rege...[216]

Într-o altă variantă sîrbă — unde eroul a peţit-o pe fiica regelui din Veneţia — însăşi regina, mama miresei, avînd sumbre bănuieli, îl povăţuieşte în taină pe viitorul ginere să meargă după mireasă cu nuntaşi sîrbi din cei mai viteji, căci îl aşteaptă o cursă din partea latinilor. Ba, încă, spre a-l face şi mai atent, ea îi spune, referindu-se la propriul ei popor:

Latinii sînt înşelători bătrîni,
Să mi te temi de vreo înşelăciune...[217]

Exact la fel îi caracterizează pe latini, în aceeaşi variantă şi mama mirelui:

... Latinii sînt vicleni bătrîni ...[218]

Versul acesta apare şi în alte balade unde e vorba despre latini [219]. Dar demn de relevat este faptul că Vuk Karadžić îl înregistrează ca dicton — sub o formă absolut identică celei din balade — în colecţia sa de proverbe sîrbeşti.[220] Este oare vorba aici de un ecou al baladei în domeniul paremiologic? sau, poate, de un proverb captat de baladă? În principiu, şi una şi alta e cu putinţă. Noi înclinăm pentru ipoteza din urmă care ni se pare cea mai verosimilă. Nu o dată, în folclorul sîrb se întîlnesc calificări de ordin negativ raportate la lumea catolică în întregul ei, care atunci e designată de obicei prin apelativul colectiv „Латинија“ sau, cum

---

[216] Vuk, *Ibidem*,, p. 463, nr. 78, vv. 116—119.
[217] *Ibidem*,, p. 507, nr. 86, vv. 34—35.
[218] *Ibidem*, p. 507, v. 64.
[219] Cf. de exemplu Petranović, СНП из Босне, p. 684, nr. 56, v. 37.
[220] Vuk, СНП, p. 205, nr. 3242.

Scanned with CamScanner

am spune pe românește: *Latinimea*. Astfel, într-o baladă populară atestată în Bosnia și în Herțegovina, tot cu tema nunții [221] — având ca substrat același conflict surd dintre latini și ortodocși, conflict care abia așteaptă prilejul de a izbucni — ni se povestesc peripețiile însurătoarei lui Stjepan Iakšić cu fata împăratului de la Viena. În cazul de față, latinii sînt deci locuitorii unei țări germane. Dușmănia dintre cele două tabere este ilustrată aici prin acte de o cruzime înfiorătoare, care reprezintă o culminație a barbariei: la ospățul de nuntă, latinii oferă nuntașilor mirelui friptură din carnea celor doi vornicei sîrbi aflători, după datină, în odaia miresei. Răzbunarea nuntașilor sîrbi însă asupra latinilor nu e nici ea mai puțin grozavă: la porunca lui Marko Kraljević, în fața împăratului latin sînt înjunghiați cei doi fii ai acestuia și puși în frigare, pentru ca apoi să-i silească să mănînce oribila friptură și să bea din pahar sîngele lor în loc de vin roșu. După asemenea torturi îi taie capul, în timp ce împărătesei îi scot ochii și-o ard de vie. Repugnantul episod se încheie cu masacrarea tuturor latinilor din palat, căruia la plecare îi dau foc, cu prădarea Vienei, cu luarea de robi . . . [222] În momentul plecării cu mireasa, Marco Kraljević îi mustră pe credulii sîrbi, care nu ascultaseră sfaturile lui și care de abia atunci și-au dat seama pînă unde merge perfidia și crima latinilor. El termină dojana sa cu cuvintele:

...Dar pe voi nu-i chip să vă povățuiască nimeni
Pîn' ce n-ați cunoscut singuri ce este *Latinia* [223].

Dar opinia sîrbilor și în general a iugoslavilor ortodocși despre latini și credința lor apar nespus de clar în modul cum un muntenegrean își exprimă suprema sa împotrivire de a face ceva cu totul nedorit de el, spunînd prin reducere la absurd:

Aș prefera mai degrabă să trec în legea turcească sau la legea latinească [224].

Așadar latinii, adică creștinii de rit catolic din sfera Occidentului — indiferent de naționalitatea căreia aparțineau — erau puși de iugoslavii ortodocși pe același plan cu musulmanii. Vom vedea mai departe că ei nu sînt singurii dintre națiunile sud-europene care se manifestă astfel. Desigur, nu este o simplă întîmplare că în folclorul croaților, și în special în variantele croate ale baladei

---

[221] Care conține unele motive analoage sau chiar comune cu cele din balada noastră.
[222] Petranović, СНП, p. 670—671, nr. 55; p. 690, nr. 56.
[223] Idem, из Босне и Херц. p. 690, nr. 56, vv. 526—527.
[224] Cf. Ljubiša, *Pripovijesti crnogorske i primorske*, p. 133.

Scanned with CamScanner

care formează obiectul cercetării noastre, atitudinea dușmănoasă față de latini apare mai atenuată. Calificativele și expresiile depreciative la adresa acestora nu mai sînt așa de tari, de necruțătoare. Evident, faptul e foarte explicabil și foarte firesc în același timp: croații nu se deosebesc de latini decît prin zona geografică la care se integrează, încolo, credința o au comună cu ei. Prin urmare, în baza celor mai sus relatate, conchidem că, la întrebarea pe care ne-am pus-o anterior — care-i țara unde a apărut pentru întîia oară balada populară cu tema pețirii miresei la latini, și care-i poporul care a plăsmuit-o? — nu există decît un răspuns, unul singur și cît se poate de categoric: *Serbia și poporul sîrb.* Dar ortodocși ca și sîrbii sînt de asemenea bulgarii și românii. Vom arăta în cele ce urmează că, în ce privește atitudinea vrăjmășească față de latini, ei nu stau nicidecum mai prejos decît sîrbii. Ba, dacă avem în vedere anumite mărturii folclorice atît bulgărești, cît și românești s-ar părea că, în partea cea mai răsăriteană a regiunii sud-est europene, ura împotriva latinilor e și mai mare. Se datorește oare aceasta unei propagande anticatolice mai asidue din partea factorilor bisericii răsăritului? Credem că o asemenea atitudine se datorește mai degrabă, într-o însemnată măsură, faptului că, neputîndu-i cunoaște deloc în chip direct pe latini —întrucît erau situați geograficește atît de departe de ei — fantezia menționatelor popoare, complet lipsită de orice mijloace de control, le atribuia cele mai neverosimile, mai incredibile acte și însușiri de ordin negativ, făcînd uneori dintr-înșii adevărați monștri. Astfel, ca să ne referim în primul rînd chiar la balada noastră cu tema nunții, iată cum sună la bulgari începutul unei variante macedonene [225], în care mirele este însuși vestitul erou al Balcanilor, Krali Marko:

Craiul Marcu-și caută mireasă,
Acuși sînt trei ani de cînd tot caută,
Pînă ce-n sfîrșit i-au dat-o:
E de la latini mireasa —
O latină, credință cîinească!
Latinii de blăstămată lege...[226]

Nu e lipsit de importanță să relevăm faptul că, într-o baladă populară bulgară din Sofijsko [227], latinul pare a fi identificat cu

[225] Din Demir-Ifis.
[226] Cf. СБНУ, VI, p. 55—56, nr. 1, vv. 1—6; Iordanov, *Крали Марко*, în СбБКД, I, p. 25 nr. 7.
[227] Din satul Kaziceane.

Scanned with CamScanner

un turc, adică cu un personaj care — şi prin naţionalitate şi prin religia lui, considerată ca păgînă — era pentru bulgari tot ce putea fi mai demn de aversiune. Astfel, în amintita baladă, se povesteşte cum că Krali Marko se-ntrece la băut vin cu un latin şi cum acesta din urmă izbuteşte să-l îmbete pe Marko prin vicleşug, în timp ce el se prefăcea numai că bea. Latinul îl leagă pe Marko, care era beat mort, şi-l aruncă pe cîmp pradă fiarelor şi păsărilor. O fată, dezlegîndu-l, Marcu — travestit în cerşetor — se răzbună crunt pe latin, pe care îl jupoaie de viu. Iată începutul acestei balade:

Întîlnitu-mi-s-au doi viteji de seamă:
Un viteaz îmi este Marcu Delibaşa,
Iar altul îmi este chiar beiul Latin.
Amîndoi ei şedu-mi la răcoare-n crîşmă
Şi mi-şi beau acolo tot vin de cel bun.
Cel ce toarnă vinul e beiul Latin...[228]

Aici însuşi numele Латин бего ne apare ca un indiciu că personajul este turc sau în tot cazul că e socotit turc.[229] În aceeaşi baladă, soţia beiului este denumită „Латинбе́говица“ adică *latin-beiuleasa*, nume care de asemenea o designează pe o turcoaică.

Într-o altă variantă bulgară a baladei noastre, aflăm uneori imprecaţii la adresa regelui latin din partea cîntăreţului povestitor, care îşi exprimă astfel indignarea sa, cînd face cunoscută cursa întinsă mirelui bulgar de către socrul latin:

Logoditu-mi-s-a regele Šišman.
Mi l-a logodit regele latin.
Ucigă-mi-l Domnul pe craiul latin,
Că el fata cînd şi-a logodit-o,
Făcu totodată un legămînt mare:

— Dacă-ţi vei aduce pe nepoţii tăi,
Pe nepoţii tăi, feciorii lui Voino,
Ai s'te-ntorci acasă fără de mireasă,
Căci ei sînt, la ceartă, răi scandalagii ... [230]

[228] Cf. СБНУ, XVI—XVII, p. 155, nr. 8.

[229] Totuşi avem oarecare îndoială în privinţă identificării latinului cu un turc; Бег poate fi aici o simplă titulatură turcească, aşa cum e şi Marcu titulatură Delibaşa, deşi Krali Marko e creştin ortodox!

[230] Fr. Miladinov, СНП, p. 73, nr. 57, v. 1 sqq.

Scanned with CamScanner

Alteori, ca în aceeaşi variantă chiar, imprecaţia e proferată de mama celor doi tineri nepoftiţi la nunta unchiului din pricina intrigilor regelui latin. Ea le spune fiilor săi plină de mînie:

— *...Ucigă-mi-l Domnul pe craiul latin!*
Cînd el a logodit-a pe frumoasa fată,
Legămînt el pus-a să nu vă pofteaască,
De rîs să mi-l facă pe al vostru unchiu ...[231]

Ţăranul român, în trecut, vedea şi el în catolici nişte nelegiuiţi, care nu se tem de Dumnezeu, care nu ţin posturile şi care încalcă în toate chipurile legile credinţei creştine. Între personajele din variantele româneşti ale baladei nunţii, un loc important îl ocupă Letinul, care e tatăl miresei. Ca şi latinul din variantele sud-slave, el şi cu oamenii lui e situat pe aceeaşi poziţie antagonică faţă de mire şi nuntaşii acestuia. El este cel ce născoceşte toate cursele întinse mirelui sub aspectul probelor grele, spre a-l împiedica să-şi ia mireasa şi s-o ducă la casa lui. De aceea, toată antipatia ascultătorilor baladei se-ndreaptă spre dînsul, iar cîntecul se încheie adesea cu acte de răzbunare împotriva sa. La români, balada — chiar de la începutul ei — atunci cînd ni-l prezintă ca tată al miresei, stăruie aproape exclusiv asupra aspectului confesional. Letinul e copleşit de tot felul de epitete depreciative. Astfel, într-o variantă din Dobrogea, ni se povesteşte că tînărul boier Răducan:

...În faţa letinului
Lui Sava păginului
Lui Sava letin bogat
Şi de lege lepădat
Şi-n cruce nebotezat...[232]

În desfăşurarea acţiunii baladei, aceste calificative ofensatoare revin de mai multe ori şi anume de fiecare dată cînd „letinul" îi pune pe nuntaşi la o probă grea. Ba, în celelalte locuri care urmează, se mai adaugă o invectivă în plus la seria celor de mai sus:

Sava letinul bogat,
Sau *cînele spurcat*...etc.[233]

---

[231] *Ibidem*, p. 74.
[232] Burada, *O călătorie*, p. 211—212.
[233] *Ibidem*, p. 243, 214, 215.

Scanned with CamScanner

Într-o altă variantă, din Muntenia, ni se povestește că eroul a pețit-o

... Pe fata *letinului*,
Pe fata *hainului*... [234]

Epitetul „hain" este aici aproape sinonim cu cel de „păgîn", cum e numit letinul în varianta Burada și de alte variante. Dar calificativul cel mai obișnuit, pe care îl întîlnim mai în toate variantele acestei balade, este ilustrat de versurile:

...Savai letinul bogat
Și de lege lepădat ... [235]

Epitetul compozit „de lege lepădat", determinantul lui letin, are în baladă semnificația figurată de „om rău", „om neobișnuit de crud", care nu crede în D-zeu și care e în stare să săvîrșească tot felul de fărădelegi.[235a] Nu e de mirare deci, că în unele variante letinul e asociat cu cei mai tipici reprezentanți ai păgînătății, după opinia populară. Astfel, iată că, într-o variantă olteană, din Dolj [236], el este asociat cu turcii, ceea ce, precum s-a văzut — pare a fi avut loc și la bulgari.

...Mireasa a cui era?
A lu letinu bogat,
Savai cînele spurcat;
Ca turci e necreștinat
Și de lege lepădat...[237]

Iar într-o altă variantă olteană, din același județ [238], letinul e pur și simplu identificat cu un turc:

... Mi se-nsoară Mircea-Vodă ...
Și ia fata *Turcului*,
Turcului, letinului ... [239]

---

[234] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 653.

[235] *Ibidem*: varianta *Nunul mare*, p. 653, v. 16 sq, p. 654, v. 109—110 p. 665, v. 147—148; *Nunta lui Iancu Vodă*, p. 656, v. 9—10; p. 657, v. 69—70 și v. 100—101, p. 658, . 130—131; varianta Alecsandri PP, p. 200, v. 26—27; vv. 46—47.

[235a] Este eronată interpretarea *ad litteram* pe care i-o dat-o G. Dem. Teodorescu în sensul că ar indica o persoană care a trecut la ortodoxism. Epitetul „de lege lepădat", ca și letin, se raportă la un catolic pur, și nu la unul din cei convertiți de la o generație la alta, ci crescuți din tată-n fiu la legea catolică Cf. P. Caraman, *Descolindatul în Orientul și sud-estul Europei* (în ms.).

[236] Din satul Mîrza.

[237] Popescu, *Cîntece bătrînești*, II, p. 76, vv. 11—15.

[238] Satul Căciulatu.

[239] *Ibidem*, p. 80, vv. 2—6.

Scanned with CamScanner

Apoi, mai departe, în tot cursul cîntecului, supranumele letinul — juxtapus, în citatele versuri inițiale numelui etnic *Turcul* — dispare complet, așa că tatăl miresei este mereu numit numai *Turcul*:

... Dară *Turcul* ce-mi zicea?
— Să s-aleagă ginerile,
Ginerile, mirele,
Ca să-mi sară porțile ... [240]

Cînd letinul vede că a izbutit să sară porțile și să le descuie, dînd drumul nuntașilor să intre-n curte, balada ne spune că:

... *Turcu* rău se supăra
Ș-altă poruncă că da:
— Care-mi-este ginerile ...
Ca să sară buțile? ... [241]

Săvîrșirea acestei probe de către mire îl indispune însă și mai tare pe tatăl miresei:

... Dacă *Turcu* ce-mi vedea,
Foarte rău se supăra,
Altă porîncă că-mi da ...
Turcu trei fete mi-avea ... [242]

Iar într-o variantă din sud-vestul Munteniei [243], letinul este identificat cu un evreu:

...Se însoară Mihnea-Vodă ...
Mireasa de unde-o ia?
Din oraș din Dobrogea:
De la letinu bogat,
Ovreiu nebotezat
Și de lege lepădat ... [244]

Ultimele trei versuri revin încă de două ori mai departe în cursul povestirii:

Dar letinul cel bogat,
Ovreiul nebotezat ... etc. [245]

---

[240] *Ibid.*, p. 80—81, vv. 22 sqq.
[241] *Ibid.*, p. 81, v. 42 sqq.
[242] *Ibid.*, p. 81—82, p. 65 sqq.
[243] Din Roșiorii de Vede, jud. Teleorman.
[244] MF, I_1, p. 110, v. 9 sqq.
[245] *Ibid.*, p. 110, vv. 25—27.

Scanned with CamScanner

De altfel, identificarea letinului cu un turc nu o întîlnim la români numai în „cîntecul nunului", ci și într-o baladă din ciclul epic al Novăceștilor, a cărei arie de expansiune se situează tot în vestul teritoriului de limbă românească. Așa, într-o variantă olteană [245a], intitulată de culegători *Novac Baba-Novac*, figurează un personaj destul de important — stăpînul cîrciumei unde slujește Litva cîrciumărița — care ne e prezentat ca letin. Cînd vin cei trei haiduci, între care și Baba-Novac, și-i beau tot vinul fără să plătească, ea pleacă speriată, să se plîngă stăpînului:

... Iar *letin* dac-auzea,
Prea bine că-mi pricepea ... [246]

Sau, mai departe:

... Iar *letin* dac-auzea,
Prea bine seama că-și da ... [246a]

Apoi, cînd Ioviță nepotul lui Novac o răpește din grădină pe frumoasa fiică a cadiului și cînd roabele îi aduc vestea acestei nenorociri, cadiul ne este înfățișat drept una și aceeași persoană cu letinul:

... Roabele dacă vedea,
Fuga-n casă că mi-și da
Și lui *letin* că-i zicea:
— Măi stăpîne, dumneata, ...
Vai Ioviță ce-a lucrat,
Pe fie-ta că mi-a luat
Și pe cal a aruncat ... [247]

Dar în finalul baladei — unde ni se povestește cum cadiul alerga călare după Ioviță, ca să-i ia fata înapoi și cum Baba Novac îi iese-n cale, căutînd să-l facă să cadă la-mpăcăciune și să consimtă la căsătoria fiicei sale cu nepotul său — Novac îl apostrofează pe *letin* cu supranumele etnic de *turc*:

...Iar Novac cînd îl vedea,
Din guriță că-i zicea:
— *Turc*, *turc*, *turc*, cuscre cadia,
Copiii fac vrăjbile
Noi bătrînii împăciuirile ... [248]

[245a]. Din Celei, fost jud. Romanați.
[246] Mitu-Popescu-Locusteanu, *Cîntece bătrînești din Oltenia*, Craiova, 1968, p. 98, v. 109. (Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO.)
[246a]. *Ibid.*, p. 99. v. 125.
[247] *Ibid.*, p. 102, v. 241 spp.
[248] *Ibid.*, p. 104, vv. 299—303.

Scanned with CamScanner

Iar în versul imediat următor letinul cadiu e designat chiar prin numele de tătar:

... *Tătaru* bolborosea,
Nu știa ce e aia ... [249]

Lăsînd la o parte confuzia de noțiuni etnice, pe care o ilustrează identificarea letinului cînd cu un turc sau chiar cu un tătar, cînd cu un evreu — de unde se vede ce vagă și eronată idee avea țăranul nostru despre așa-numiții letini — ceea ce reiese clar de aici este atitudinea lui extremistă față de ei și faptul că îi privea ca pe niște eretici sau ca pe niște păgîni foarte primejdioși. Avem a face aici cu un efect complex, în care antipatia confesională e amplificată cu cea de ordin etnic.

În concluzie, pe temeiul documentelor folclorice mai sus prezentate, rezultă că bulgarii și românii manifestau resentimente nu mai puțin puternice față de latini decît sîrbii. Se poate spune chiar că dacă nu-i depășeau, ei rivalizau cu dînșii în această privință. Bulgarii ca și românii, receptînd tema epica a baladei de la sîrbi, îi ofereau deci cel mai favorabil teren pentru o izbutită dezvoltare a conflictului bazat pe antipatia confesională a lumii ortodoxe față de romano-catolici, ceea ce avea să-i asigure fără nici o greutate adaptarea de către ambele aceste popoare. În variantele românești, figura letinului — perfid și fără seamăn de viclean — concentrînd într-însa toate păcatele imaginate de popor pe seama catolicilor, este de asemenea deosebit de reprezentativă și pe ea în special se sprijină acțiunea baladei. El este înfățișat de variantele românești ca un dușman din cale-afară de primejdios, *care stă la pîndă în așteptarea nuntașilor români.* Scena cu urcarea lui în foișor și privitul cu ocheanul ne apare tipică în această privință:

... Dar letinu ce-m făcea?
În foișor se suia,
Oĭchian la braț că-n lua
Iată nunta c-o oĭchia ... [250]

sau:

... Sus în cafas se suia,
Ocheanu-n brațe lua,
Drept în sus el se uita,
Toată nunta o vedea,

[249] *Ibid.*, p. 104, vv. 304—305
[250] FOM, I, p. 562, vv. 22—25.

Scanned with CamScanner

Ca frunza și ca iarba,
Ce venea, venea, venea ...
El jos pe scară se da
Porțile le încuia ... [251]

sau:

... Dar letinu ce-mi făcea?
În foișor se urca
Cu ocheanul se uita,
Alaiul că-l năzărea,
Lăsa de s-apropia
Și poruncă aspră da
Să se-ncuie porțile,
Să tragă zăvoarele.
Apoi sta de aștepta ... [252]

După o altă variantă, letinul se suie pe o movilă ca să spioneze mersul nunții:

...Iar letinu ce făcea?
Afar' din casă ieșia,
Ochean în mînă lua,
Pe-o movilă se urca,
Peste cîmpuri se uita,
D-abia nunta-mi zărea ... [253]

Varianta moldoveană, în tendința de a da un aspect mai realist acestei scene, prezintă chiar geografia drumului străbătut de ceata nuntașilor mirelui, identificîndu-l cu calea cea mai umblată. În lungul ei privește letinul cu ocheanul:

... Iar letinul cel bogat
Ocheana-n mînă lua
Și, mări, că se uita
În drumul Tahanului,
Drumul Țarigradului,
Pe schelea-mpăratului.
Și cum, vere, se uita,
Vedea și se-nspăimînta,
Vedea nunta că sosia ... [254]

---

[251] FOM, III, p. 24.
[252] FOM, IV, p. 94 (var. Neagu — din șesul Dunării).
[253] Apostolescu BP, p. 34.
[254] Pamfile, *Cîntece*, p. 64, vv. 31—39.

Scanned with CamScanner

Ocheanul, de care se servește letinul pentru a urmări mișcările nunții[255], e un simbol foarte elocvent pentru gradul său de civilizație. El ni-l recomandă ca pe un reprezentant al occidentului, care s-ar identifica cu frîncii, precum îi numeau românii în trecut pe occidentali, independent de naționalitatea căreia aparțineau. Dar în ciuda acestui aspect avansat din punct de vedere cultural, letinul este considerat de către poetul popular cu atît mai periculos pentru nuntașii români, ca unul ce putea să facă mult rău cu mijloacele tehnice de care dispunea.

Procesul de adaptare la tezaurul folcloric al fiecărei națiuni împrumutătoare, care e un fenomen foarte important — întrucît prin el se realizează asimilarea elementelor de proveniență străină cu creațiile autohtone, punîndu-se astfel de acord noul cu tradiționalul — a trebuit să se manifeste și în cazul de față. Totuși, la croați, aflăm variante surprinzător de apropiate de ale sîrbilor, de cele mai multe ori identice. Rareori, apare în ele vreun erou local — cum sînt de exemplu Janković Stojan [256] sau Mato din Srijem [257] sau Nikola Zadranin [257 bis] — în rolul de mire. Aceste popoare — nu numai vecine, ci și convietuitoare și avînd o limbă comună — au nu o dată aceleași produse folclorice și chiar cînd unul din ele a creat ceva specific lui în acest domeniu, imediat și cu cea mai mare ușurință se transmite pe cale orală la celălalt cu prea puține și neînsemnate variații, mai mult în ce privește forma. Acesta e cazul și cu balada în chestiune. Situația nu mai e aceeași, dacă-i avem în vedere pe bulgari. Așa de exemplu, într-o variantă bulgaro-macedoneană, mirele, care a petit fata la latini, este un personaj istoric bine cunoscut tradiției populare bulgare; e celebrul țar Ivan Šišman:

Se-nchină regelui Șișman... [258]

De asemenea, numele de locuri se schimbă, procesul de adaptare tinzînd să plaseze în cadrul geografiei autohtone faptele

---

[255] Motivul „ocheánului" sau al „binoclului" apare destul de frecvent în variantele românești: cf. încă: Păsculescu, LPR, p. 204, vv. 69—73; Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO, I, p. 48, vv. 21—25; TR, V, p. 321; P. Caraman, Colecția ined. (3 variante: una din fostul jud. Muscel și două din jud. Argeș); Diaconu, FRS, I, p. 64, vv. 30—33.

Demn de relevat e faptul că în variantele sud-slave motivul ocheanului nu apare, deși în alte balade, în special la sîrbo-croați, el este atestat.

[256] Mažuranić, HNP, p. 53 sqq.

[257] Broz-Bosanac, HNP, I$_1$, p 367 sqq, nr. 71.

[257bis] *Ibid.*, p. 585.

[258] Fr. Miladinov, БНП, p. 73, v. 1.

Scanned with CamScanner

povestite de baladă. Așa de exemplu, în varianta bulgară din Sofijsko, modelată după varianta sîrbă cu nunta țarului Dušan, în loc de Шара-Планина[259], muntele unde-și avea turmele Miloš ciobanul — nepotul erou care săvîrșește toate isprăvile cerute de latini — apare Кочан Пладнина[260], munte situat în extremul sud-vest al Bulgariei. De asemenea, în ce privește elementele de fond, remarcăm unele sensibile deosebiri. Astfel, probele grele, care condiționează obținerea miresei — exceptînd proba ultimă a recunoașterii miresei — nu mai sînt totdeauna aceleași ca la sîrbi, ci ele sînt de obicei puizate din folclorul bulgar. Amintim între acestea proba săritului peste o mare movilă de spini — de 9 care ori chiar și mai multe [261] — sau peste arbori... [262], apoi proba de agerime mintală, cum e cea deja menționată cu recunoașterea anului în care au fost culese trei mere de diferite vîrste,[263] sau recunoașterea, dintre două bivolițe totuna de mari, care e mama și care fiica ...[234] etc.

La români, schimbările survenire ca rezultat al fenomenului de adaptare la mediul folcloric sînt mai mari și mai numeroase decît la bulgari. Astfel, dacă ne referim la eroii baladei, vom aminti că țarul Stefan — цар Стјепане — a devenit Ștefan-Vodă, adică eroul sîrb a fost identificat cu unul dintre domnii români cei mai iluștri prin vitejia lui și totodată cel mai popular, iar Janko Sibinjanin a devenit Iancu-Vodă. Sînt cele două nume, care apar cel mai frecvent în variantele românești, designînd aici personaje principale. De unde se vede limpede că ele s-au orientat după ceea ce constituie încă un indiciu despre originea sîrbească a baladei.

În ceea ce-l privește pe Ștefan-Vodă, e drept că el, ca personaj al baladei, nu este chiar mirele cum este Ștefan Dušan la sîrbi. El este de cele mai multe ori nunul. Se pare că poporul român a considerat că pentru această venerabilă figură de domn e mult mai potrivit rolul grav și autoritar de nun mare, care în același timp se impune atenției ascultătorilor, stîrnindu-le admirația pentru eroismul lui, întrucît de obicei nunul săvîrșește toate probele grele ale ciclului. Amintim apoi că, la români, nunul e cel mai important personaj al baladei. Judecînd prin prisma mentalității populare românești, a-i fi atribuit lui Ștefan-Vodă în

---

[259] Cf. Vuk, СНП, II, p. 130, v. 131; p. 133, v. 547.

[260] Cf. Kač., НБНТ, II, p. nr. 119, p. 240, v. 226, p. 143, v. 81; p. 243, vv. 177, 205.

[261, 262, 263, 264] Note prezente doar în text, însă fără explicații în subsol. (N. ed.).

Scanned with CamScanner

baladă rolul de mire era echivalent cu coborîrea prestigiului său inegalabil, care ar fi fost nu numai nedrept, și neconform cu adevărul istoric, dar ar fi însemnat un act de impietate dacă nu de-a dreptul un sacrilegiu. Însă chiar cînd, în unele variante, Ștefan-Vodă nu are rolul de nun, el tot figurează în cîntec, care-l pomenește încă de la început, ca într-o variantă din sudul Olteniei.[265]

...Frunzuliță lobodă
În curte la Ștefan-Vodă,
Multe carîte-au sosit,
Multe sînt, mărunte sînt;
Sînt carîte zugrăvite,
Pe dinăuntru poleite,
Pe de-asupra șindrilite,
Cu postav verde-nvelite.
Și cucoane-mpodobite,
Tot de nuntă sînt gătite —
Că să-nsoară Iancu Vodă,
Și-l cunună Mihnea-Vodă... [266]

Precum vedem, aici Ștefan-Vodă nu e nici nun, nici mire și totuși el este prezent.[267] Ne întrebăm atunci ce rol are? Balada însă nu ne spune... Ar reieși că e tatăl mirelui de vreme ce nunta pornește din curtea palatului său. Dar iată o variantă munteană din nord-vestul provinciei, în care Ștefan-Vodă — avînd ca de obicei rangul de nun — e menționat încă din primul vers și ca gazdă a nuntașilor, deși rolul acesta în datina nunții revine tatălui mirelui:

...În curte la *Ștefan-Vodă,*
Mari boieri îmi stau de vorbă;
Boierimea țării
Caimaicanii tîrgului,
Stornicii divanului
Frumoasă masă mi-e-ntinsă
Și d'ăi boieri e cuprinsă...
Mi se însoară Iancu Vodă
Și-l cunună Ștefan Vodă... [268]

---

[265] Din Celei, fostul jud. Romanați.

[266] Păsculescu, LPR, p. 203, v. 6 sqq.

[267] Cf. și Apostolescu, BP, p. 33, v. 4 sqq; Făgețel, p. 38, vv. 1—3; FOM, III, p. 784, v. 1 sqq.

[268] P. Caraman, colecție ined. (variantă din Corbi, fost jud. Muscel).

Scanned with CamScanner

La români e obiceiul, în unele regiuni, ca să aibă loc o masă mare și la casa nunului. Iar în varianta moldoveană de la Nereju din ținutul Vrancei balada e cunoscută în popor sub numele „cîntecul lui Ștefan Vodă", deși în tot cuprinsul ei nu e nicăieri menționat Ștefan Vodă.

În variante ca acestea pe care le-am citat în urmă, numele lui Ștefan-Vodă apare mai degrabă ca o simplă etichetă, fără vreun rol special. E un mod pur formal de a permanentiza o figură vehiculată de o veche tradiție, atunci cînd atributele ei originare s-au eclipsat. Cît despre celălalt personaj, Iancu-Vodă el ne este înfățișat de multe ori în rolul de mire;

În oraș în București,
L'èle casă mari, domnești,
Mare masă-mi este-ntinsă
Și de boieri mi-e cuprinsă,
Că se-nsoară Iancu-Vodă
Și-l cunună Ștefan-Vodă... [269]

sau:

...Mi se-nsoară Iancu Vodă
Și-l cunună Mircea-Vodă... [270]

sau:

...Că se-nsoară Iancu-Vodă
Și-l cunună Mihnea-Vodă... [271]

sau încă:

...S-a însurat Iancu-Vodă
Și-l cunună Petru-Vodă... [272]

Iancu-Vodă apare însă uneori — deși mult mai rar — și în rolul de nun:

...Să însoară Mircea Vodă
Și-l cunună Iancu-Vodă... [273]

---

[269] Gr. ns., I, p. 38, v. 1 sqq (Măciuca, com. Popești, jud. Vîlcea; P. Caraman, col. ined. v. 1 sqq; Diaconu, FRS, I, p. 63, vv. 6—7.

[270] FOM, II, p. 130, din com. Scundu, jud. Vîlcea.

[271] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 656, vv. 5—6; FOM, III, p. 23, v. 5—6; TR, V, p. 321; FOM, I, p. 562, vv. 9—10; Păsculescu, LPR, p. 203, vv. 16—17.

[272] Apostolescu, BP, p. 33 (variantă din Muntenia sud-vestică); Făgețel, *Verde*, p. 38, vv. 2—3 (var. din Oltenia); Popescu, *Cintece bătrînești*, p. 84, vv. 7—8.

[273] MF, I_1, p. 110, vv. 9—10.

Scanned with CamScanner

sau:

...'nsoară Zinca d-un cocon...
Iar de naș pe cine-avea?
Iancu-Vodă-l cununa... [274]

sau încă:

Se-nsoară domn tînăr
Și-l cunună Iancu-Vodă... [275]

După cîte știm, numele acestui personaj numai într-o variantă din Banat sună Iancu Sibinian:

...Dară *Iancu Sibinian*
Om viteaz și cam viclean
Îi era cumătru mare... [276]

Acest aspect fonetic al numelor eroului și în special cel al supranumelui toponimic ne indică prototipul său sîrbesc Janko Sibinjanin și în același timp drumul cel mai probabil, pe care l-a urmat balada în peregrinarea ei din Sîrbia spre România. Înaintînd însă către est, mai în inima țării, numele respectivului erou n-a întîrziat de a deveni Iancu-Vodă, adică de a îmbrăca o haină specific românească. Desigur, românii ar fi putut foarte bine să-i zică Iancu Sibiianul; dar rapsodul nostru — conștient de faptul că în baladă este vorba despre o nuntă domnească — a-nțeles că aici era nevoie de un indiciu cît mai grăitor al rangului de monarh și de aceea el a juxtapus prenumelui Iancu, în ordine succedentă, supranumele românesc *Vodă* [277], consacrat pentru titulatura monarhică a domnilor din țările române. La fel a procedat el, precum s-a văzut mai sus, și cu antroponimul Ștefan, corespondentul lui Stepan, prenumele țarului sîrb. Dar odată românizate aceste două nume, ele au fost adesea substituite — în cursul circulației baladei prin diferite regiuni ale României — cu alte nume care mai totdeauna își află corespondențe printre numele de domni români. Astfel, a fost înlocuit sau unul, sau celălalt dintre cele două nume mai sus discutate. Nu o dată însă se-ntîmplă că în baladă nu mai rămîne nici unul din ele, ca în

---

[274] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 653, v. 63 sqq; Burada, *O călătorie*, p. 211.

[275] Mateescu, *Balade populare*, p. 93, vv. 1—2.

[276] At. M. Marienescu, PPTr, p. 142.

[277] vsl. воивода.

Scanned with CamScanner

următorul exemplu dintr-o variantă munteană unde apare legendarul domn al Țării Românești... Negru Vodă, în rolul de mire:

...Că se-nsoară domn tînăr
Negru-Vodă
Și-l cunună *Ion-Vodă*... [278]

sau, după o variantă oltenească din extremul nord al provinciei:

...Se însoară *Mircea-Vodă*
Și-l cunună *Radu-Vodă*... [279]

sau, după o alta, din sudul Olteniei:

...Că se-nsoară *Mihnea-Vodă*
Și-l cunună *Gligor-Vodă*... [280]

Se întîmplă totuși, chiar în asemenea cazuri, — cînd și nașul și mirele sînd designați prin alte nume decît prin Ștefan și Iancu — să întîlnim în primele versuri ale baladei pe monarhul cu numele Ștefan-Vodă, în curtea căruia ceata de nuntași se pregătește de plecare după mireasă, ca în următoarea variantă din nord-vestul Munteniei:

Foaie verde lobodă,
În curte la *Ștefan-Vodă*
Niște cară tăbărîte
Tot de nuntă mi-e gătite...
Se însoară *Petru-Vodă*
Și-l cunună *Negru-Vodă*... [281]

Pentru nun, ca și pentru mire, rareori întîlnim în variantele românești vreun nume care să nu se identifice cu numele unui domn român, fie din Muntenia, fie chiar din Moldova. Între acestea îl remarcăm mai întîi pe nunul Gligor-Vodă din varianta olteană mai sus citat. Apoi trebuie să-l relatăm, în rolul de mire pe Răducan. Fapt deosebit de interesant, personajul cu acest nume figurează în două variante din două extremități ale teritoriului de limbă românească. Astfel, varianta Marienescu provenientă din Banat, începe așa:

Plecat-a, Doamne, plecat,
Răducan la cununat... [282]

---

[278] MF I_2, p. 1268, din com. Călărețîi Șăinoiu, jud. Ilfov.
[279] MF, I_1, p. 112 ,vv. 14—15, din Novaci-Gorj.
[280] Popescu, *Cîntece bătrînești*, II, p. 70 ,vv. 18—19 (din Dioști-Dolj).
[281] FOM, III, p. 784 ,v. 1 sqq (din jud. Argeș).
[282] At. M. Marienescu PPT, p. 142 ,vv 1—2.

Scanned with CamScanner

În textul tipărit al baladei — în ediția Blăjan (1971) — versul al doilea al ei sună

Răducanu la cumnat [sic!]...

ceea ce e absurd. Nu știm cui se datorește această inadmisibilă eroare: tipografului? sau așa e redactat textul manuscris? Dacă tipografului, se cerea înregistrată la erată; dacă redacției manuscrise, numaidecît trebuia îndreptată de editor, căci prea era bătătoare la ochi ca să nu atragă atenția. În titlul dat baladei, Marienescu îl numește pe erou „Coconul Răducanu", deși epitetul substantival „coconul" nu apare nicăieri în textul baladei. Probabil însă că culegătorul a avut motive serioase să-l dea, în sensul că va fi aflat din vreo altă variantă sau de la subiectul său că în adevăr acesta era rangul social al mirelui. Cealaltă variantă, culeasă în Dobrogea, ne povestește că:

...Zinca un fecior însoară,
Boier Răducan îl cheamă... [283]

ceea ce consună perfect cu „Coconul Răducanu" din varianta Marienescu. Așadar, în extremul vest al țării și în extremul est al ei, balada ne vorbește despre unul și același mire, cu același nume și cu același rang social. Această uimitoare coincidență nu poate fi interpretată în alt chip, decît că numele Răducanu al eroului a fost vehiculat de cîntec în circulația sa orală de la un capăt la altul al ariei etnografice românești și anume pe direcția vest-est, din Banat pînă în Dobrogea. În fine, tot ca mire îl întîlnim într-o variantă din estul Munteniei pe Bădislav:

...'nsoară Zinca d-un fecior,
D-un fecior, pe *Bădislav*... [284]

Acest nume [285], prin rezonanța sa exotică, se singularizează între toate celelalte nume din variantele românești. Noi îl socotim o substituire involuntară, survenită dintr-o altă baladă din bogatul repertoriu epic al rapsodului brăilean Petre Crețul Șolcan. În ciuda acestor considerații, dacă avem în vedere toate variantele românești ale baladei, putem spune totuși că cele mai frecvente nume ale nunului și ale mirelui rămîn Ștefan și Iancu, cu speci-

[283] Burada, *O călătorie*, p. 211.
[284] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 653, vv. 7—8.
[285] *Bădislav* trebuie raportat la prototipul slav *Vladislav* (vsl. Владислав), care nu e specific slavilor meridionali, ci celor occidentali și î n special polonilor (Władisław), deși la noi, după cît se pare, el a venit de la bulgari, ca nume al unui erou epic.

Scanned with CamScanner

ficarea că Ştefan vădeşte un caracter de permanenţă, ca nume pentru nun, mult mai accentuat decît Iancu, ca nume al mirelui. O bună parte din celelalte — omiţînd anumite nume de domni români dintre cei mai populari — apar mai degrabă ca nişte excepţii cu caracter local. Cît despre alte personaje ale baladei, ele sînt de obicei anonime. Dacă totuşi întîlnim nume şi pentru vreunele din ele, aceasta se întîmplă în mod cu totul excepţional. Aşa de exemplu, în două variante, mama mirelui se numeşte Zinca [286] (hipocoristic < nbf. Zinaida). Faptul că aceste variante provin din două provincii diferite ale României — una din Muntenia răsăriteană, iar alta din Dobrogea — ar constitui o dovadă că avem a face aici cu un personaj feminin de oarecare faimă din înalta boierime munteană, care în adevăr a existat cîndva... [287] Apoi, un personaj important cum este Letinul — care de obicei este designat unicamente prin acest supranume — poartă un nume curat românesc, într-o variantă din nord-estul Olteniei:

....Iar socru, cine-mi erea?
Pătru, Letinul bogat... [288]

De asemenea, într-o variantă din Muntenia nord-vestică [289], acelaşi erou este numit „Mărcuşor", prenume hipocoristic, al cărui fonetism tipic românesc e frapant la un personaj de neam străin:

...Dar fata de-unde-o ia?...
De la Letinu bogat,
Mărcuşor cîine spurcat... [290]

Iorga îl identifică cu Marcu Crăişor. Credem că are dreptate, dar aceasta a avut loc datorită unei confuzii. Referitor la acest personaj — tatăl miresei şi socrul mirelui — remarcăm că la slavii sudici el ne este înfăţişat foarte adesea cu rang de monarh, de rege sau chiar de împărat. Astfel, la sîrbo-croaţi, el este „regele

---

[286] Cf. G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 653, vv. 6—7; Burada, *O călătorie*, p. 211; vezi şi citatele de mai sus.

[287] G. Dem. Teodorescu nu ar putea fi suspectat, sub nici un motiv, că a intervenit în baladă, pentru a-i da acest nume soacrei mari, sub influenţa variantei din colecţia Burada publicată cu cinci ani înainte de apariţia propriei sale colecţii. E cunoscută fidelitatea de înregistrare a creaţiei populare la acest eminent folclorist. Pe de altă parte, examinînd cu atenţie pasajul din baladă cu numele respectiv nu putem să nu recunoaştem perfecta sa autenticitate folclorică.

[288] Gr. ns., I, p. 38, 39, 40, 41 — din sat. Măciuca, com. Popeşti, jud. Vîlcea.

[289] Din com. Albeşti, jud. Argeş.

[290] Mateescu, *Balade*, p. 93, v. 3 sqq.

Scanned with CamScanner

latin Mijail“ [291], iar la bulgari de asemenea „regele latin“ [291a], fără a avea vreun nume“ [292]. Într-o singură variantă, bulgaro-macedoneană — fragmentară (avînd numai începutul) — regele latin este același „Mihail“ ca și la sîrbi [293]. Alteori, la bulgari, tatăl miresei e chiar împărat:

Se încoronă și țar Miluș
În domnia sa demnă.
Și țarul Miluș îi spuse... [294]

Ba, în una din variantele bulgare, cele două titulaturi monarhice se confundă identificîndu-se, întrucît sînt atribuite uneia și aceleiași persoane:

Și se porni Vălko
Se-nveșmîntă *ca țar*
Și *ca țar*, bre, și *ca rege*
Țarul Vălko gîndi... [295]

Iar cînd socrul mirelui nu e chiar monarh, el are în orice caz un rang foarte apropiat de cel împărătesc sau regesc: e doge al Veneției[296] sau ban [297]. Numai în mod cu totul excepțional, tatăl miresei are un rang social foarte modest, cum e acela de popă, așa cum aflăm într-o variantă bulgară din Macedonia, despre nunta regelui Petru [298].

La români, tatăl miresei — care, ca și la slavii sudici, apare totdeauna ca o figură exotică vrăjmașă mirelui și nuntașilor săi — nu ne este înfățișat ca monarh. Numai o singură variantă,

---

[291] Cf. la sîrbi, varianta cu nunta țarului Dušan; Vuk, II, p. 125, nr. 28, v. 4; var. cu nunta lui Giuro Smederovac: *ibid*, p. 460, nr. 78, v. 4; var. cu nunta lui Popović Stojan: *ibid.*, p. 506, nr. 86, v. 4. Cf. la croați, var. cu nunta lui Janko Sibinjanin: Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 357, nr. 70, v. 4.

[291a]. Краль Латинин.

[292] Cf. var. cu tema nunții țarului Šišman: Fr. Miladinov, БНП, p. 73sqq nr. 57, vv. 2—3., etc.; var. cu nunta lui Sekula: *ibid.*, p. 221 sqq, nr. 145, v. 10 ...etc.

[293] Cf. Draganov, МССб, I, p. 94—95, nr. 48, v. 5.

[294] СбНУ, II, p. 130, nr. 1, vv. 1—3; *Pog Hanp.*, год V, кн. VI, p. 270, nr. 4, vv. 1—3.

[295] Bezsonov, БП. p. 38, nr. 4V, vv. 1—4.

[296] Ca în varianta sîrbă despre nunta lui Ivo Crnojević: Vuk, СНП, VI, p. 195, nr. 36, v. 4.

[297] Ca în variante croate cu nunta lui Djuro Smederovac, p. 309, nr. 65, v. 6 și cea cu nunta lui Matto din Srejem: Broz-Bosanac, HNP, I_1, p. 367, nr. 71, v. 5.

[298] Draganov, МССб, I, p. 193—195, nr. 144.

Scanned with CamScanner

din sudul Olteniei [299], ne spune despre el că e împărat, dar aceasta constituie o excepție rară:

...Să însoară Iancu-Vodă...
Dar fata de unde-o ia?
De la *Letin împărat.*
Savai cîinele spurcat... [300]

Ceea ce povestesc însă toate variantele românești despre el este că era tare *bogat.* Acest epitet îi e atribuit mereu, marcîndu-i o trăsătură foarte distinctă. Din această cauză, în unele variante, el devine — alături de Letin — supranume al personajului. Nu o dată balada stăruie în mod special, spre a evoca marile lui bogății:

...Letinul *bogat*...
Și de toate-ndestulat;
Și de miere, și de unt,
Și de aur, și de-argint,
Bunătăți de pe pămînt,
La el mi s-o-ngrămădit!... [301]

sau:

...Fata lui Letin *bogat*...
De blagă mi-e-ndestulat,
Și de blagă, și de unt,
Dulceața de pe pămînt,
Cari n-am văzut de cînd sînt!... [302]

Astfel, după variantele românești, frumusețea fetei Letinului, ca și zestrea ei mare, par a fi fost cele două calități ale ei, care l-au atras pe domnitorul român s-o pețească, măcar că era de altă lege decît dînsul.

Totuși, ținînd seamă de principalele peripeții ale baladei de aspect românesc, remarcăm că Letinul e un personaj care — prin atitudinea lui de autocrat, severă pînă la cruzime — se resimte profund de rangul monarhic, ce-l caracterizează în variantele sud-slave. De aceea, nu încape îndoială că în citata variantă olteană, care-l numește „Letin împărat", trebuie să vedem un vestigiu din forma originară a baladei, așa cum ne-a venit ea inițial de la sursa folclorică sîrbească.

---

[299] Din com. Cătanele, jud. Dolj.
[300] TR, V, p. 321.
[301] Păsculescu, LPR, p. 203, v. 20 sqq, var. din Celei, fostul jud. Romanați.
[302] Apostolescu, BP, p. 34, nr. 6, vv. 14 sqq, var. din Muntenia sud-vestică.

Scanned with CamScanner

În ce privește scena pe care se desfășoară acțiunea baladei, trebuie să avem în vedere, că mirele și mireasa sînt din localități diferite și chiar din țări diferite. La slavii meridionali, localitatea de unde e originar mirele este rareori numită și încă numai în treacăt, în chip aluzoriu, cum e cazul de exemplu la sîrbi cu Prizren, cetatea de scaun a țarului Ștefan Dušan sau cu Smederevo, orașul voievodului Giuro Smederevac, în variantele sîrbe. Dar în marea majoritate a variantelor sud-slave nu se face nici o mențiune despre ea, subînțelegîndu-se de la sine că ea se află situată în țara de baștină a mirelui. Aceasta e o trăsătură foarte caracteristică mai ales pentru variantele bulgare. La români însă, în mai toate variantele, orașul mirelui este clar scos în evidență și el e capitala țării românești — Bucureștii. Chiar de la primele versuri balada numește acest oraș iar uneori stăruie amplu asupra lui, înfățișîndu-ni-l în toată strălucirea cuvenită reședinței domnești, care este punctul principal de unde pornește cortegiul de nuntași în frunte cu mirele și cu nunul mare, după mireasă. Iată cum începe o variantă din sudul Olteniei [303]:

În oraș în București,
L-ale case mari, domnești,
Nalte și împărătești,
De se văd din Stoienești,
Stau carîte
tăbîrîte,
Cocoanele-mpodobite,
Că de nuntă sînt gătite;
Să însoară Iancu Vodă... [304]

Iată acum începutul alteia, din jud. Vîlcea [304a], care ne pune-n față tabloul ospățului de la casa mirelui, înaintea plecării spre locuința miresei:

În oraș în București
L-ele casă mari domnești,
Mare masă mi-este-ntinsă
Și de boieri mi-e cuprinsă,
Că să-nsoară Iancu-Vodă
Și-l cunună Ștefan Vodă... [305]

---

303 Din Poiana Mare, jud. Dolj.
304 Varianta Gregorian, cf. Fom, I, p. 562, vv 1-8.
304a Din sat. Măciuca, com. Popești, jud. Vîlcea.
305 Gr. ns, I, p. 38. vv. 1-6.

Scanned with CamScanner

În altele, Bucureștii — cetatea de scaun a domnului-mire — apar și la sfîrșitul baladei, ca punct final a ceremonialului nupțial. Aici este adusă cu alai mireasa și aici are loc cununia și marea petrecere a nunții. Vom ilustra aceasta prin versurile din finalul unei variante muntene din jud. Muscel [306]:

...La București, de-ajungea,
Îmi pornea nuntă domnească,
Frate, să se pomenească!
Și, frate, s-o pomeni
Cît soare pă cer va fi! [307]

Iar o altă variantă, tot din nord-vestul Munteniei [308], care în încheiere descrie amănunțit și deosebit de frumos introducerea nuntașilor împreună cu mireasa, la București, face uz de o imagine din basme, pentru a pune-n lumină splendoarea curților domnești, unde are loc nunta:

...Drumu țării mi-apuca,
Acasă că să-ntorcea,
'n București că-mi răzima,
La cele 'nalte palaturi,
Tot palaturi,
Cu trei caturi!
Și mi să-nvîrt după soare,
De te-ncrucești, frățioare!
Aci nunta mi s-oprea
Și mireasa c-o ducea:
Sus în cafas o suia,
La masă mare-o punea,
Cu mirele-alăturea
Și cu naşa de-a dreapta.
Apoi, făclii mi-aprindea
La cununie pornea
Mult norod mi s-aduna,
Nu-l prindea biserica,
Toată curtea se umplea
De mi s-a dus pomina! [309]

Cît despre locul de baștină al miresei, am văzut că la slavii meridionali — în variantele lor cele mai arhaice — el este un

[306] Com. Corbi.
[307] Varianta Caraman, col. inedită.
[308] Din com. Berindești, jud Argeș.
[309] Varianta Caraman, col. inedită.

Scanned with CamScanner

oraş legendar cu numele Ledjan-grad la sîrbo-croaţi [310], Легьснград la bulgari [311]. De altfel, numele acestui oraş figurează şi în alte balade şi chiar în alte specii ale creaţiei lor folclorice, atît la sîrbo-croaţi [312], cît şi la bulgari [313].

În ce priveşte enigma etimonului acestui toponim, care a constituit mult timp un obiect de controversă pentru filologi, ea a fost dezlegată de Stojan Novaković.[314]

Pornind de la un element polonez împrumutat în limba maghiară — pol. Lęhъ > magh. Lengyel — pe care îl relatase Miklosich [315], învăţatul sîrb află în el cheia enigmei numelui Ledjan. Sîrbo-croaţii au împrumutat din limba maghiară acest nume slav care-i designa pe poloni, extinzîndu-l asupra ţării acestora şi atribuindu-i sens geografic. Novaković îşi susţine teza sa cu documente istorice şi de limbă, între care unul decisiv, dintr-o cronică latino-ungară: „Anno 1440, constitutus est in Ungaria rex Vladislav Ledianin", adică Władysław *Polonul*. Deci, magh. Lengyel > sîrb Ledjanin [316]. Ipoteza lui Novaković se verifică complet ca foarte justă: argumentele sale, în special cel de limbă, sînt de nezdruncinat. Este incontestabil că el a stabilit în mod definitiv un adevăr, de care trebuie să ţină seamă orice cercetător, fie el lingvist, istoric sau etnograf. Totuşi — dacă avem în vedere o serie de documente folclorice, pe care ni le oferă epica populară sud-slavă şi cu deosebire cea sîrbo-croată — nu putem să nu remarcăm că toponimul Ledjan, care iniţial se raporta realmente la poloni, n-a întîrziat de a-şi eclipsa complet semnificaţia sa primordială izvorîtă dintr-un *nomen ethnicum*. Aceasta s-a întîmplat datorită atît marii depărtări de Polonia, cît şi lipsei totale de relaţii între masele populare sud-slave şi poloni, dat fiind că între unii şi alţii se interpuneau atîtea alte popoare. De aceea, în foarte scurt timp, numele Ledjan, în ciuda originii sale, a început a se referi la o altă lume — catolică şi aceasta, ca şi polonii — care însă le era mult mai bine cunoscută slavilor meri-

---

[310] Cf. Vuk, СНП, II, p. 125 sqq., nr. 28, vv. 3, 22, 28, 48, 86, etc.; Broz-Bosanac, HNP, I, p. 367 sqq, nr 71, vv . 3, 5, 29, 60, 132, etc.

[311] Cf СБНУ, XIII, p.104 sqq nr 12, vv. 19, 28, 50, 48, 165 etc.

[312] În balade, cf. de ex. Vuk, СНП, VI, p. 203, sqq, nr, 37, vv. 1, 14 19, 54 67, 75.

[313] Cf. tot într-o baladă: СБНУ, IX, p. 81 sqq, nr, 1, vv, 2, 3, 59, 104 113, 115 ... din satul Jituş-Rodomirsko.

[314] Cf interesantul său articol *Ueber Legjan-grad (Ledjan-Stadt) der serbischen Volkspoesie*, în ASPh, III, p.12 124-130.

[315] Fr. Miklosich, Die Slav. Elemente im Magyarischen, Wien, 1871, p. 39 s.v.

[316] St. Novacović, loc. cit., p. 129.

Scanned with CamScanner

dionali și în special sîrbo-croaților, decît polonii și pentru care ei nu nutreau deloc sentimente de prietenie, tocmai fiindcă o cunoșteau, fiindcă erau din vechi timpuri în conflict cu ea. Ne gîndim în primul rînd la italieni, la germanii Austriei, la ungurii catolici chiar... Acesta e corectivul pe care-l aducem tezei lui Novaković, pentru a o pune în concordanță cu realitatea folclorică sud-slavă. Dar faptul că popoarele la care ne-am referit și în care noi îi vedem pe autenticii reprezentanți ai „Latinilor" din folclorul sud-slavic, sînt vecini cu Slavia meridională, nu împiedică nicidecum ca Ledjan-grad, orașul miresei latine să fie imaginat de fantezia populară undeva foarte departe, precum ne povestește de exemplu varianta cu nunta țarului Dušan:

Cînd s-a-nsurat țarul sîrb Ștefan,
De departe și-a pețit mireasa,
Din Legjan, cetatea cea latină... [317]

Sau, ca în balada cu tema nunții banului Iancu-Voievod:

Pețitu-mi-a Iancu-ban, voivodul,
De departe, o frumoasă fată,
Din Legian, cetatea cea latină... [318]

Sau ca în varianta croată despre nunta lui Mato din Srijem:

Draga și-o pețește Mato din Srijem,
De departe și-a pețit el draga,
Tocmai din Legian, cetate dalbă,
O frumoasă, o legiancă... [319]

S-ar părea că geograficește cetatea Legianului trebuie să fie foarte departe de poporul care o cîntă astfel și că deci nu s-ar putea susține cele afirmate de noi anterior cu privire la „Latini" și la țara lor. Dar iată că vom aduce acum alte documente folclorice, sîrbești — și anume variante ale aceleiași balade — unde nu mai e vorba de localități legendare, ci de orașe prea bine cunoscute, atribuite tot „Latinilor" și situate chiar la periferia Slaviei meridionale. Ele de asemenea sînt prezentate ca fiind la o mare depărtare; ba încă, ideea aceasta este exprimată printr-un vers aproape

[317] Vuk, СНП, II, p. 125, nr. 28, vv. 1—3.
[318] Vuk, СНП, VI, p. 176, nr. 34, vv. 1—3.
[319] Broz-Bosanac, HNP, I, p. 367, nr. 71, vv. 1—4.

Scanned with CamScanner

identic cu cel care în citatele variante se raportă la Ledjan. Astfel, începutul variantei sîrbe cu nunta lui Djuro Smederevac sună:

Cînd s-a-nsurat Djuro Smederevac
De departe mi-a peţit mireasă,
Din Dubrovnik, frumoasa cetate,
De la acel rege Mihail... [320]

Iar o altă variantă, tot sîrbă, cu tema nunţii lui Popović Stojan începe şi ea aşa:

Peţitu-mi-a Popovici Stoian
O frumoasă fată de departe,
În mîndra Veneţie latinească,
La regele veneţian Mihai... [321]

Aşadar, citatele variante ne spun — întocmai ca şi cele anterioare, despre Ledjan — că Dubrovnikul şi Veneţia se află situate foarte departe. Dar se pot imagina oare localităţi mai apropiate de Slavia meridională decît aceste oraşe, mai ales decît Duborvnik?! Evident, aici avem a face cu cunoscutul procedeu folcloric — caracteristic cu deosebire epicii populare — de a mări distanţele. E aceeaşi optică, pe care o întîlnim atingînd apogeul în basme, unde distanţele pot fi uşor întinse pînă la capătul lumii. Prin prisma acestui fenomen folcloric trebuie privită, firește, şi marea depărtare la care se află Ledjan-ul de oraşul mirelui, de ţara slavă de baştină a acestuia. Dar Ledjan, conform concepţiei populare sud-slave este oraşul tipic latinesc, precum o aflăm chiar din baladă. El este deci situat în plină ţară latină, ţară care este adeseori menţionată în variantele sud-slave. Astfel, în varianta sîrbă mai sus citată — despre însurătoarea lui Dušan — cei doi nepoţi neinvitaţi la nuntă de către unchi, îi povestesc fratelui lor, lui Miloš Ciobanul, coborît de la munte, despre plecarea ţarului cu ceata de nuntaşi la latini fără ei:

Au început a-i povesti pe şart,
Cum ţarul a plecat după mireasă
Departe hăt în Ţara Latinească
Şi fără să-i poftească pe nepoţii lui... [322]

---

[320] Vuk, СНП, II, p. 460, nr. 78, vv. 1—4.
[321] *Ibidem*, p. 505—506, nr. 86, vv. 1—4.
[322] Vuk, СНП, II, p. 431, vv. 165—168.

Uneori, la slavii sudici Ledjan-ul nu mai e deloc pomenit în cîntec, ci numai *ţara latină*. Aşa, de exemplu, varianta slovenă povesteşte că voievodul Iancu şi-a luat mireasă

De departe, din Ţara Latină... [323]

O variantă bulgară din Gorno-Djumajsko [324] de asemenea ne spune că muntenegreanul cel tînăr se-nsoară cu o fată din „ţara latină“ [325], fără nici o altă precizare geografică. Iar o variantă fragmentară, bulgaro-macedoneană [326], din care nu se cunoaşte decît începutul, la fel povesteşte că banul din Ianok se-nsoară c-o fată din ţara latină, specificînd că e din oraşul Kočija, care ar corespunde aici lui Legengrad din alte variante:

Cînd s-a-nsurat banul de la Ianok,
De departe mi-a peţit mireasa,
Peste mare, în Ţara Latină,
În Kocia, cetatea cea dalbă,
Fiica dragă-a regelui Mihai... [327]

În legătură cu „ţara latină“ din citatele variante, *tipic apare motivul depărtării*, care se repetă mereu, ca şi în variantele unde e vorba despre oraşul Ledjan. Dar ceea ce ni se pare deosebit de interesant aici este indicaţia că ţara latină este situată *peste mare*. Dacă ne întrebăm: peste care mare anume? răspunsul nu poate fi altul decît că peste Marea Adriatică. Acolo deci se aflau „latinii“ şi ţara lor. Acolo desigur situa fantezia slavilor sudici şi oraşul Ledjan. O confirmare în acest sens ne-o oferă o baladă sîrbă cu tema nunţii lui Zmaj-Despot Byk, al cărei început sună aşa:

Pornitu-s-au Lupu Zmaj-Despotul,
Peste mare, spre Veneţia latină,
Să peţească o frumoasă fată... [328]

Motivul „peste mare“ care e foarte semnificativ pentru localizarea „ţării latine“ şi a „latinilor“ din folclorul sud-slav, mai are aici o finalitate: aceea de a accentua impresia depărtării locului de unde eroul îşi peţea mireasa.

---

[323] Štrekelj, SNP, II, p. 299, nr. 245, v. 2.
[324] Satul Lešco.
[325] „Латинска земіа“ — cf. СбНУ, XII, p. 72, nr. 2, vv. 77, 99.
[326] Din satul Galečnic (Debry).
[327] Draganov, МССб, I, p. 94, nr. 48, vv. 1—5.
[328] Vuk, СНП, II, p. 569, nr. 91, vv. 2—4.

Scanned with CamScanner

În ceea ce-i privește pe români, ei — împrumutînd de la sîrbi tema epică — nu au receptat deloc toponimul Ledjan, atît de exotic pentru slavii sudici înșiși și nu mai puțin pentru urechea românului. În toate variantele românești, locul de origine al miresei este arătat a fi în Dobrogea, care apare ca o țară foarte depărtată de cea a mirelui. La întrebarea ce-și pune cîntărețul baladei:

— Mireasa de unde-o ia?

se răspunde în două chipuri, însă ambele avînd sens identic. Și anume, în unele variante, răspunsul sună:

— Din oraș, din Dobrogea.

Iar în altele:

— Tot din tîrg din Dobrogea.

Sau:

— Ia, din tîrg din Dobrogea

Sau în expresia exclamativă:

— Din tîrg, mă, din Dobrogea!

De obicei însă, numele orașului sau tîrgului nu este dat. Numai în mod excepțional aflăm nume pentru orașul unde locuiește mireasa, cum e cazul cu cele două variante din colecția G. Dem. Teodorescu. Astfel, în varianta înregistrată de la Crețu Șolcan, citim:

...Și fata de unde-o ia?
— Tot din tîrg din Dobrogea,
Din orașul *Hîrșova*... [329]

Și în cea auzită de mama sa:

...— Dar fata de unde-o ia?
— De colo din Rasova. [330]

Dar noi opinăm că aceste două nume de tîrguri dobrogene s-au fixat tîrziu în citatele variante și sînt apariții locale, care nu se mai întîlnesc în altele. După cum se vede, poetul popular nu a simțit deloc necesar ca localitatea natală a miresei să aibă un nume. Pentru el era de ajuns să se știe doar atît, că mireasa e dintr-un oraș din țara aceea necunoscută și îndepărtată, ca și

[329] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 653, vv. 11—13.
[330] Ibidem, p. 656, vv. 7—8.

Scanned with CamScanner

cum anume a voit să-nvăluie în mister orașul ei de origine. E interesant că, într-o variantă din extremul nord al Olteniei [331], la întrebarea:

— Mireasa de unde-o lua? [332]

răspunsul nu ne mai indică Dobrogea cu un tîrg al ei, ci sună așa:

— Tot din *Țara letinească*,
— De la un letin bogat... [333]

În varianta bănățeană din colecția At. Marienescu ne povestește despre nuntași că

...Ei mergea și tot mergea
Păn' la țară ajungea,
Colo-n țara *litanească*,
Ca mireasa s-o găsească... [334]

Noi nu avem absolut nici o îndoială că epitetul *litanească* din pasajul pe care l-am reprodus nu este cel originar de la sursa folclorică, unde el nu putea să sune altfel decît latinească sau „letinească", adică exact cum figurează în citata variantă olteană. Transformarea lui *letinească* în *litanească* a avut loc sub influența numelui etnic litean din varianta Alecsandri.[335] Dovada cea mai concludentă pentru aceasta ne-o oferă însăși citata variantă bănățeană în redacția lui Petru Nan, din anul 1889, despre care aflăm c-a fost culeasă din Slatina timișană.

Această variantă, publicată de folcloristul Lucian Costin, este identică cu cea din colecția lui At. M. Marienescu — avînd doar puține deosebiri în modul de exprimare, însă și acestea cu totul insignifiante — ceea ce ne îndreptățește să opinăm că ambele redacții, atît a lui Nan, cît și a lui Marienescu, sînt copii după unul și același manuscris. În redacția lui Nan, versul care ne interesează sună:

...Colo-n *țara latinească*... [336]

---

[331] Din satul Novaci, jud. Gorj.
[332] MF, I_1, p. 112, v. 15.
[333] *Ibidem*, p. 112, vv. 16—17.
[334] At. M. Marienescu, PPTr., p. 142.
[335] Această variantă, care e intitulată de poet *Bogdan*, fusese publicată la Iași în 1853, deci cu 14 ani înainte de apariția variantei lui Marienescu la Viena (1867). Ea îi era bine cunoscută lui Marienescu, care nu numai o menționează în notele sale, dar o și comentează, relatînd o serie de date istorice referitoare la personajele dintr-însa. Cf. At. M. Marienescu, PPTr., p. 184. De altfel numele „Liteanul" mai apare și în alte balade din colecția Alecsandri, care de asemenea îi vor fi fost cunoscute lui Marienescu.
[336] Lucian Costin, *Balade bănățene*, Craiova, 1938, p. 124, v. 19.

Scanned with CamScanner

Şi este foarte sigur că aceasta este forma cea autentică, iar nicidecum „litanească", precum a schimbat-o Marienescu. Este mai mult decît probabil că *Ţara letinească* pe care o întîlnim în cele două variante româneşti relatate anterior şi care corespund perfect localizării sud-slave *zemlja latinska* [337] reprezintă la români un vestigiu arhaic al influenţei sîrbeşti. În prima etapă, cînd am receptat tema baladei de la sîrbi, acest motiv ar fi fost desigur mult mai frecvent. Precum s-a văzut deja, el a fost înlocuit la noi prin Dobrogea. Să nu se creadă însă că această substituire a avut loc abia atunci cînd transmisiunea orală a purtat balada tocmai în estul Munteniei, aproape de hotarul ei cu Dobrogea. Nicidecum. Dobrogea a fost imaginată chiar de la început ca ţară de baştină a miresei. Nu este exclus ca ea să fi apărut în baladă din prima perioadă cînd aceasta de abia pătrunsese în provincia românească din imediata vecinătate a Serbiei şi anume, avem în minte în special Oltenia sud-vestică, unde situăm noi aria românească iniţială de circulaţie a baladei.

În orice caz numele Dobrogea s-a fixat în prima etapă a procesului de adaptare a temei epice sîrbeşti la mediul folcloric românesc. Altfel, existenţa acestui toponim în variantele româneşti ar fi inexplicabilă. Deci fenomenul a trebuit să aibă loc în mod sigur pe teritoriul Olteniei, îndată ce balada a început a se răspîndi aici. E probabil ca el să fi avut loc şi în Banat; totuşi, variantele pe care le posedăm din respectiva provincie nu ne permit să afirmăm nimic cu certitudine în această privinţă. Cele cunoscute de noi nu pomenesc nimic despre Dobrogea, deşi se poate presupune că asemenea variante ar fi existat, dar vor fi căzut în uitare înainte de a fi fost culese.

Dacă la români Dobrogea a fost selectată ca localizare pentru ţara miresei e fiindcă acest ţinut convenea cel mai mult baladei: pe de o parte prin exoticul pe care-l oferea; iar pe de alta, prin depărtarea la care se afla situată faţă de centrul românesc de expansiune al baladei. Raportîndu-ne în primul rînd la aspectul exotic, remarcăm că în veacurile trecute el era în adevăr izbitor. Aici sălăşuia un conglomerat de naţiuni conlocuitoare: români, turci, tătari, greci, bulgari, armeni... În ce priveşte configuraţia etnografică deosebit de complexă a Dobrogei, este foarte semnificativ pasajul din variantele româneşti ale baladei, unde letinul

[337] Cf. mai sus.

Scanned with CamScanner

anunță în mai multe limbi vreuna din probele prin care el punea la grea încercare pe mire și pe nuntașii lui, de exemplu:

...Dar letinul ce-mi făcea?...
De-odată-mi striga *turcește*,
D-a doilea *letinește*,
D-a treilea *românește*... [338]

Deci letinul se adresa mirelui în trei limbi, între care două străine. Relevăm aici faptul că în această variantă nu se face confuzie, ca în altele, între letin și turc. Într-o altă variantă, din sudul Olteniei, același pasaj sună:

Dar letinul ce-mi striga
O dată pe *letinește*,
Aldată *iortomănește*,
Al treilea *românește*,
Săvai ca Doamne ferește!... [339]

Evident, prin epitetul adverbial *iortomănește*, trebuie să-nțelegem tot o limbă străină. Alteori, însă letinul

...Strig-o dată *letinește*,
De trei ori *dobrogenește*
Și răspunde *românește*... [340]

Epitetul *dobrogenește*, care — după mentalitatea românilor din ceastălaltă parte a Dunării — designează iarăși o limbă aparte, specifică Dobrogei, apare și-n alte variante:

...Dar letinu ce-m făcea?...
Strig-o dată *rumânește*,
De trei ori *dobrogenește*... [341]

Într-o altă variantă olteană, aflăm acest pasaj sub forma următoare:

...Dar letinu ce-mi făcea?
În foișor se suia
Și din gură mi-și striga:
Strigă-o dată *letinește*,
Al doilea *dobrogenește*
Și-al treilea-n *chip domnește*:
Care-mi e ginerele...? [342]

---

[338] MF, I_1, p. 112, 113, (Novaci-Gorj).
[339] Păsculescu, LPR, p. 204.
[340] FOM, I, p. 562, 563.
[341] Gr. ns., I, p. 39 (Măciuca, com. Popești-Vîlcea). Cf. FOM, III, p. 24, 25, 26; Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO, I, p. 48, vv. 37—38.
[342] FOM, II, p. 131 (com. Scundu, jud. Vîlcea).

Scanned with CamScanner

S-ar părea că *în chip domnește* se raportă la o a treia limbă. Este aceea limba română? sau care alta? În fine, demn de relatat e faptul că într-o variantă dobrogeană [343] letinul se servește numai de două limbi — și anume de cea română și de cea latinească — atunci cînd se adresează mirelui, spre a-i vesti probele ce are de adus la îndeplinire:

...Iară letinul bogat
Strigă-o dată *latinește* [sic]
Și-al doilea *românește*
— Care-mi este mirili...? [344]

În ce privește depărtarea țării miresei — în raport nu numai cu Bucureștii, locul de origine al mirelui, ci și cu regiunile românești de pe unde a circulat balada — ea este scoasă-n relief în mai multe chipuri. Mai întîi, dacă ne gîndim la românii din Oltenia și Banat și chiar din vestul Munteniei, distanța de la dînșii pînă în Dobrogea era în adevăr respectabilă. Pe de altă parte, proporțiile ei creșteau și mai mult în ochii poporului, dat fiindcă această provincie era situată dincolo de Dunăre și pe țărm de mare. Pentru acești români, Dobrogea era o țară plină de mister, de la marginile pămîntului, unde fantezia populară putea lesne plasa orice întîmplări incredibile, de domeniul miracolului, dar unde în același timp îl pîndeau pe om multe și grele primejdii, cum e firesc de așteptat atunci cînd el se află în fața marelui necunoscut. Am văzut că, la slavii meridionali, depărtarea țării de unde eroul își pețește mireasa constituie un motiv predilect, care revine mereu în cele mai multe variante, atît la sîrbi, croați, sloveni, cît și la bulgari.[345] În variantele românești, acest motiv nu e deloc mai puțin frecvent. Dar el nu apare aici numai sub forme ca cele relatate în considerațiile precedente, ci îl aflăm exprimat de asemenea sub o formă surprinzător de originală și de sugestivă totodată. Anume, depărtarea este măsurată, la români, cu timpul necesar pentru a străbate distanța de la orașul unde locuiește mirele pînă la acela unde locuiește mireasa. Iată ce ne spune în această privință o variantă din nord-estul Olteniei:

Verde frunză d-o lalea,
Frumoasă nuntă-mi pornea,
Mi-o pornea pe la Simpetru
Și-ajungea pe la Sînmedru. [346]

---

[343] Din com. Crucea, jud. Constanța.
[344] I. Meițoiu, *Spectacolul nunților*, București, 1969, p. 528, vv. 33—36.
[345] Cf. mai sus.
[346] FOM, II, p. 130, nr. 14, vv. 15—18 (din com. Scundu, jud. Vîlcea).

Scanned with CamScanner

Cît de departe trebuie să fi fost țara *letinului*, de vreme ce mirelui și alaiului său de nuntași le-au trebuit să meargă, de la Sf. Petru pînă la Sf. Dumitru, adică 4 luni de zile! Ultimele două versuri din citatul pasaj, cu cele două date calendaristice, mari sărbători populare — constituind puncte de răscruce cronologică și deci de orientare în timp pentru popor — au devenit în baladă o formulă, pe care o întîlnim în mai toate variantele românilor, la începutul lor. Această formulă apare în aceeași variantă și către sfîrșit, cînd ea se raportă la întoarcerea cortegiului nuntașilor cu mireasa, din Dobrogea, spre casa mirelui. Atunci, formula ia un aspect invers:

...Și cu nunta că-mi pleca,
Ei plecau pe la Sînmedru
Și-ajungea pe la Sînpetru...[347]

Poetul popular a avut iluzia că simpla răsturnare a termenilor calendaristici din formulă e foarte logică și că reprezintă un timp perfect egal cu cel exprimat anterior. El nu și-a dat seama că prin această răsturnare dubla măsura timpului. În adevăr, dacă întorsul acasă dura de la Sf. Dumitru pînă la Sf. Petru, înseamnă că acum ei făceau același drum în 8 luni în loc de 4! Totuși, cum în poezie iluzia are un rol dominant, ea face neobservată și în cazul de față grava eroare de logică, pe care am relatat-o. Aceeași inversare eronată a datelor formulei în chestiune o întîlnim și în alte variante.[348]

Nu totdeauna însă întîlnim o asemenea încălcare a logicii. Așa de exemplu, într-o variantă munteană din sud-estul provinciei[349], atunci cînd formula se raportă la plecarea nuntașilor pentru a aduce mireasa, ea sună astfel:

...Iaca nunta că-mi pleca —
Îmi pleca pe la Sîm-Pietru
Abia ajungea pe la Sîm-Miedru...[350]

---

[347] *Ibidem*, p. 135.

[348] Cf. FOM, II, nr. 15, p. 136 și 141; o variantă munteană în col. G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 656, vv. 13—14 și 658, vv. 172—173.

[349] Din Roșiorii de Vede, jud. Teleorman.

[350] MF, I_1, p. 110, vv. 17—19.

Scanned with CamScanner

Iar cînd se raportă la întorsul acasă împreună cu mireasa, ea nu mai este o simplă inversare de termeni:

...Eaca nunta că-mi pleca —
Îmi pleca de la Sîn-Medru,
Abia ajungea la Bobotează,
Taman cînd popii botează... [351]

În altă variantă, din nord-vestul Munteniei [352], formula în chestiune pentru a scoate în evidență și mai bine durata călătoriei nuntașilor și deci lungimea drumului — e dezvoltată în chipul următor:

...Și-mi pleca pe la Sîmpietru
Și-ajungea pe la Sîmiedru;
Îmi pleca zile de vară
Și-ajungea zile de iarnă... [353]

În finalul baladei, inversarea de termeni are loc numai în ultimele două versuri, iar primele două sînt omise:

...Și-mi pleca zile de iarnă
Și sosea în primăvară [354]

Vom mai prezenta un pasaj dintr-o variantă munteană, din nord-estul provinciei [355] spre a ilustra cum predilecția poporului pentru hiperbolă împinge și mai adînc în sfera fantasticului ideea marii depărtări a orașului miresei:

...Dar cu nunta cîn' pleca?
La Sîm-Petru cî-m pleca,
Al doilea an la Sîm-Petru mi-ajungea... [356]

Așadar, după această variantă, mirelui și nuntașilor lui le trebuia nu mai puțin de un an ca să ajungă la mireasă și încă un an ca să se-ntoarcă acasă cu ea. În fine, uneori, poetul popular — în scopul de a accentua și mai tare impresia depărtării, de a face

[351] *Ibidem*, p. 111, vv. 105—108.
[352] Din Albești, jud. Argeș.
[353] Mateescu, *Balade*, p. 93, vv. 8—11.
[354] Ibidem, p. 96 (final). Relatăm aici că întîlnim dezvoltarea formulei în același spirit și la varianta bănățeană din colecția At. M. Marienescu, unde formula apare numai o singură dată și anume chiar la începutul baladei, sub aspectul: „El (= mirele) pleca pe la Sînmedru/Și-ajungea pe la Sînpetru;/ *El pleca în zi de iarnă*/Și-ajungea în zi de vară" (Marienescu, PPTr, p. 142, nr. 3—6). Precum vedem, formula prezintă răsturnarea termenilor — atît în primele două versuri, cît și în ultimele două, ceea ce înseamnă că *locul ei în baladă era la sfîrșit*, iar nu la început, unde și această variantă prelucrată va fi avut la sursa folclorică autohtonă formula neinversată.
[355] Din Oghilești, fostul jud. Rîmnicu Sărat.
[356] Diaconu, FRS, I, p. 63, din Oghilești, fostul jud. Rîmnicu Sărat.

Scanned with CamScanner

și mai vie imaginea drumului lung — dezvoltă amplu formula în chestiune, adăugîndu-i un nou motiv: acela al cailor bine potcoviți, ca să poată suporta atîta cale. Iată cum arată formula, sub un asemenea aspect, într-o variantă culeasă din Oltenia meridională [357], chiar în vremea noastră, în anii 1968—1969:

Foaie verde-o micșonea,
Să vezi nunta mi-o pornea,
Mi-o pornea di la Sîmpetru
Și-ajungea pi la Sîmedru.
Caii, nene-i potcovea
Cu potcoave de argint,
Ce nu s-a mai pomenit
Nici în cer, nici pe pămînt!... [358]

Aici, firește, potcoavele de argint, în afară de faptul că concretizează ideea soliditații și a rezistenței lor la drum lung, mai constituiesc și un element decorativ care sugerează fastul nunții domnești.

Așadar, în baza considerațiilor de mai sus credem a putea conchide că nici o altă localitate nu putea servi drept cadru mai potrivit decît anonimul tîrg din Dobrogea, pentru tema epică împrumutată de români de la sîrbi. El nu stă niciodată mai prejos decît enigmaticul oraș Ledjan al slavilor sudici. Ne oprim aici cu examenul nostru asupra modului cum s-a românizat la noi balada de proveniență sîrbă, deși am putea continua, căci problema e departe de a fi epuizată. Fenomenul adaptării la mediul folcloric — fenomen pe care l-am ilustrat la români sub o serie de aspecte la această baladă cu tema nunții — este desigur deosebit de interesant în investigațiile asupra creațiilor populare cu teme sau motive, din cele mai diverse domenii ale folclorului, împrumutate de la națiuni străine, de obicei vecine. Acest fenomen, atît de natural și atît de esențial, l-am urmărit de asemenea la bulgari, iar tangențial și la ceilalți slavi balcanici. Și totuși nu aspecte ca cele relatate de noi pîn-aici sînt cele mai importante în procesul de adaptare suferit de tema epică sîrbă pe terenul etnografic românesc; ci altele, care au dus la rezultate specifice românilor și pe care nu le întîlnim la nici-un alt popor sud-slav, dintre cele ce au primit influența sîrbă, precum nu le aflăm nici la sîrbii înșiși, creatorii temei. Cele mai sus discutate sînt fapte de folclor perfect analoage cu cele ce au avut loc și la slavii sud-

[357] Satul Căciulatu, jud. Dolj.
[358] Popescu, *Cîntece bătrînești*, II, p. 80, vv. 7—14.

Scanned with CamScanner

dunăreni, care au împrumutat ca și noi aceeași temă de la sîrbi. Dar care sînt atunci acele aspecte unice românilor, cărora li se datorește originalitatea frapantă a variantelor românești față de variantele sud-slave, în pofida faptului că ale noastre au ca subiect o temă de împrumut? Ele stau în directă legătură cu rolul funcțional al cîntecului în chestiune. De aceea, considerăm necesar să vedem mai întîi ce funcție a îndeplinit și îndeplinește încă acest cîntec la slavii meridionali și la români, precum și împrejurările în care este el cîntat și locul unde e cîntat. Ca multe alte balade, și el cîntă faptele vitejești ale unui erou popular, iar finalitatea lui, prin excelență estetică, este aceea de a-i amuza pe ascultători prin mijloacele de expresie ale povestirii poetice armonios îmbinate cu cele ale muzicii vocale și instrumentale totodată. Această nobilă funcție socială a baladei noastre ar putea fi numită *funcție epică*, întrucît balada respectivă povestește niște isprăvi atribuite unui erou, iar uneori chiar mai multora, deși aceasta se-ntîmplă rar. Și le povestește ca un fel de cronică fantastică, avînd caracter pregnant artistic, deși în același timp ea informează și instruiește pe linia unei tradiții folclorice, prestabilite. Aceasta a fost și aceasta continuă a fi pînă astăzi la sîrbi, ca și la toți ceilalți slavi meridionali, funcția baladei cu tema nunții, care ne preocupă. Cînd și unde o cîntă slavii meridionali? O cîntă în toate împrejurările în care au prilejul, în special însă pe la anumite petreceri de familie, în cadrul unei colectivități rurale mai mult sau mai puțin numeroase. Între aceste petreceri, nunta ocupă și ea un loc nu mai puțin important. Cînd balada a fost receptată pentru prima oară — de la vecinii sau convietuitorii lor sîrbi — de către românii din Banat sau chiar și de către cei din Oltenia, situați în apropierea Dunării, ea a continuat o vreme să îndeplinească la ei exact aceeași funcție ca și la sîrbi și ca și la ceilalți slavi sudici. La români, balada populară — sau „cîntecul bătrînesc", cum i se spune, cu pitorescul termen folcloric — se cîntă ca și la slavii sudici în anumite situații, care toate se pot caracteriza prin aceea că se adună mai multă lume într-un loc, fie spre a lucra petrecînd totodată fie unicamente spre a petrece în timp ce se consfințește public un eveniment de familie sau vreunul care privește întreaga comunitate. Pentru situația primă relatăm *clăcile*, unde se lucrează pentru alții, și șezătorile, unde lucrează fiecare pentru sine; iar dintre petrecerile pure, amintim cumetriile, nunțile, ziua numelui — pe care în trecut gospodarii de frunte ai satelor o sărbătoreau cu un deosebit fast aducînd lăutari și invitîndu-și rudele și prietenii — apoi, hramurile și

Scanned with CamScanner

tîrnosirile de biserici sau mînăstiri [359]. În aceste ocazii, cîntecul bătrînesc, care — prin caracterul său de cronică tradițională a lumii noastre rustice, cu diferitele-i întîmplări impresionante din trecutul mai îndepărtat sau mai apropiat, cu anumite motive realiste ce conținea — îi interesa îndeaproape pe toți locuitorii satelor, iar cîndva și pe cei ai orașelor, era la mare cinste. Cîntarea lui era aproape un act de solemnitate în cadrul acelor adunări populare. Împrejurarea cea mai favorabilă însă — consacrată de o foarte veche tradiție — cînd se cîntă la români cîntecul bătrînesc a fost totdeauna nunta. Se poate spune că ea a avut la noi cel mai însemnat rol în cultivarea și răspîndirea acestei creații folclorice de primă importanță în domeniul poetico-muzical. În datina nunții, ea marca un episod nelipsit, constituind desigur podoaba cea mai de preț a sărbătorii.

După mărturiile folcloriștilor noștri — și a celor mai vechi, ca Tudor Pamfile, și a altora mai noi — balada populară obișnuiesc s-o cînte lăutarii la ospețele nunții, în special duminică noaptea la masa cea mare. Pline de interes sînt în această privință observațiile folcloristului român contemporan Aurelian Popescu, care în introducerea la valoroasa-i colecție de *Cîntece bătrînești din Oltenia* — realizată de curînd, între anii 1968—1969 — ne spune următoarele: „E semnificativă constatarea că și astăzi, ca și altădată, cîntecele bătrînești sînt solicitate la nunți cu aceeași insistență. Se poate chiar spune că rolul și funcția socială pe care le-a avut în trecut cîntecul epic în viața spirituală a satului se mai păstrează — deși nu cu aceeași intensitate — în unele sate oltene". [360] Deosebit de importantă este și constatarea pe care același folclorist o face mai departe: „Uneori, se găsește chiar printre invitați cîte unul, bun cîntăreț și cunoscător al cîntecelor vechi, care — solicitat sau nu — se alătură lăutarilor în zicerea lor". [361]

Așadar, nu numai cîntăreții profesioniști au un rol activ în executarea și răspîndirea cîntecelor bătrînești, ci, în afară de cercul

---

[359] Nu știm dacă și sîrbii au obiceiul de a cînta cîntecele lor voinicești („junačke pjesme") — cum le spune poporul celor ce corespund cîntecelor noastre bătrînești — la așa-numita „moba", corespondenta clăcii românilor, sau la „prelo", care corespunde șezătorii, ori la „krsno ime", comparabil cu sărbătoarea onomastică de la noi. Judecînd după mostrele de cîntece îndătinate atunci, pe care le dă Vuk Karadžić în cartea sa despre *Viața și obiceiurile poporului sîrb*, s-ar părea că nu, mai ales că nici măcar vreo mențiune în sensul pozitiv nu se face. Totuși, din aceasta nu credem că se poate trage o concluzie negativă.

[360] Popescu, *Cîntece bătrînești*, II, p. 6.

[361] Ibidem.

Scanned with CamScanner

restrîns al lor, îndeplinește același rol oricare om talentat din popor. Cu atît mai mult trebuie să admitem însemnata contribuție a unor asemenea inși la crearea textului folcloric însuși și mai ales la continua lui transformare, prin noi adăugiri sau retușe la care e supus. Dacă ne întrebăm care anume erau cîntecele bătrînești care se cîntau pe la nunți, răspunsul nu poate fi deloc categoric în sensul indicării unui repertoriu precis, fiindcă alegerea depindea de gustul oaspeților nuntași, care cereau lăutarilor să le cînte ceea ce le plăcea lor și mai depindea, firește, și de stocul de balade cunoscut de lăutarii satului. Pe de altă parte, gustul varia de asemenea foarte mult după regiuni și localități. În orice caz, e în afară de îndoială că fiecare sat își avea un repertoriu aproximativ, în care erau selectate baladele cele mai preferate la nuntă. Printre acestea, se afla și balada noastră cu tema nunții. Astfel, un timp — nu s-ar putea determina cît anume — balada în chestiune a avut același rol ca și multe altele cîntate de lăutari cu același prilej după preferințele participanților la nuntă. Din punct de vedere funcțional, nu exista așadar nici o deosebire între balada românească și prototipul ei sîrbesc, care, în țara vecină, nu avea nici el vreun alt rol decît acela de a-i distra pe ascultători. De la o vreme însă, dată fiind tema, care avea de obiect nunta însăși — o nuntă domnească e adevărat, dar nu mai puțin după cele mai autentice tradiții rustice — nu e de mirare că balada aceasta a căpătat prioritate față de toate celelalte, devenind din ce în ce mai predilectă. Lumea noastră rurală simțea în ea cîntecul specific nunții. Și după cît se pare, cu deosebire nunul mare era cel mai doritor dintre toți s-o asculte. Lăutarii dîndu-și seama cei dintîi cît de mult place acest cîntec, mai ales nunului — întrucît li se cerea la orice nuntă — au început a-l cînta din proprie inițiativă înaintea oricărui alt cîntec bătrînesc. Ba mai mult, cîntîndu-l, ei îl înconjurau pe nun și i se adresau lui, ca și cum ar fi fost vorba de un cîntec care-l privea personal pe el, și nu pe alții. E adevărat, nunul este personajul cu rangul cel mai important dintre toți nuntașii. El e un fel de căpetenie a nuntașilor și a nunții, care se desfășoară sub supravegherea lui și după poruncile lui. Tot el e cel ce comandă de obicei lăutarilor ce să cînte în legătură cu diferite momente rituale ale ceremonialului nupțial, și cînd e vorba de dansuri, dar și cînd e vorba de cîntecele din gură. Inițial, lăutarii îi cîntau numai balada respectivă ca să-i facă plăcere; apoi, tot mai mult, ca un semn de specială cinstire. Cîntarea lor a dobîndit pe nesimțite caracterul de dedicație, de închinare. E ceea ce i-a determinat pe lăutari să-și concentreze toată atenția lor asupra anumitor motive, pe care

Scanned with CamScanner

au căutat să le scoată în relief şi să le aplice persoanei nunului ca primă autoritate la sărbătoarea nunţii. În asemenea circumstanţe, *construcţia epică a baladei româneşti va avea de suferit schimbări radicale, ceea ce va face să se depărteze tot mai mult de forma sa iniţială, care era foarte apropiată de cea a prototipului sîrbesc.* Un personaj cu rangul de nun întîlnim adesea şi la slavii sudici, în variantele lor. Aşa, de exemplu, în varianta bulgară despre nunta „tînărului muntenegrean" cu o fată din „Ţara latină", se reliefează clar rolul important al nunului în cadrul datinei nunţii. El este cel ce dirijează ceremonialul, el are dreptul să poruncească celorlalţi nuntaşi şi el dă semnalul de plecare cu mireasa de la casa părinţilor ei. Iată cum se adresează nunul fraţilor miresei — care au şi anumite misiuni precise în ritualul nupţial — cînd le cere s-aducă mireasa pentru ca, înainte de a pleca cu dînsa la drum, să-i sărute mîna, după datină, lui şi celorlalţi nuntaşi:

Îmi grăieşte domnul nunul mare:
— Hei, voi fraţi ai fetei,
Scoateţi-o pe tînăra mireasă,
Să-i sărute mîna nunului
Şi la toţi pe rînd de la cinstita masă,
Că venit-a vremea s-o pornim din loc. [362]

Iar fraţii miresei îi răspund nunului în chip deosebit de reverenţios:

Ei, tu, domnule nun mare,
Noi mai avem încă şi-un alt obicei... [363]

Totuşi, nunul apare aici mai mult ca o figură de etichetă; el nu ia deloc parte la acţiune. Ceva mai proeminent iese în relief uneori nunul la sîrbi, precum se va vedea mai departe, deşi şi la dînşii el rămîne mereu în umbră, neridicîndu-se niciodată peste nivelul de personaj secundar.

Aşadar, *spre deosebire de variantele româneşti, la sîrbo-croaţi, ca şi la bulgari, nunul este în baladă un personaj complet pasiv.* Deşi nu e chiar totdeauna un simplu figurant, el este totuşi incomparabil mai palid la slavii meridionali decît la români, fiindcă *nu participă niciodată direct la acţiune şi nu este în nici un chip creator de conflict. Neapărînd deci ca un adevărat erou epic la nici unul dintre slavii balcanici, nunul nu se ridică la treapta de per-*

[362] Cf. СБНУ, XII, p. 72, vv. 103—108.
[363] Ibid., p. 73, vv. 165—166.

Scanned with CamScanner

sonaj principal în baladă, Acesta este punctul cardinal, care separă în mod tranșant variantele românești de cele sud-slave. Cum se explică atunci faptul că, la români, nunul este nu numai un personaj epic foarte activ, dar el a devenit chiar eroul principal al baladei, dacă românii au împrumutat tema acesteia de la sîrbi? Iată marea și totodată enigmatica întrebare. În adevăr, nu e deloc ușor de înțeles cum de a fost posibil ca românii, după ce au primit balada de la sîrbi, să facă din nun primul ei personaj, cînd variantele sîrbe nu le ofereau nici un model pentru aceasta, ci dimpotrivă, în ele nunul figura ca un personaj cu totul secundar, de-abia menționat și încă nu totdeauna. Un singur fapt apare în toată claritatea: că în variantele românești nunul s-a substituit unui personaj din variantele sîrbești și anume chiar eroului principal, care acolo este nepotul de soră al mirelui. Dar tocmai acest fapt constituie enigma cea greu de dezlegat. Unde și cînd a avut loc această substituire? Și în ce chip s-a realizat ea? Nu cumva a avut ea loc chiar în Serbia în vreo variantă a ei, care apoi va fi fost receptată de români? E prima întrebare care survine de la sine. Nu am întîlnit nici la sîrbi, nici la alții dintre slavii-balcanici o asemenea variantă, măcar cît de vagă, după care să se fi orientat românii. Dar se poate presupune că a existat și s-a pierdut. Totuși, chiar într-un caz ca acesta, ea ar fi trebuit să lase unele urme în cele existente atît de numeroase... Astfel de urme însă nu se află nicăieri în toată Slavia sudică. Nu ne rămîne de presupus decît că substituirea în chestiune s-a produs pe teritoriul de limbă românească. Este singura ipoteză, care ne oferă un maximum de probabilitate. Dar chiar așa, pare destul de greu de imaginat la români o substituire subită de personaje ca cea mai sus amintită fără să fi existat măcar în germen vreun anumit element determinant la poporul creator al temei epice respective, un element-scînteie de la care poetul popular român să fi primit sugestia îndrăznețeî transformări. Ne gîndim că n-ar fi exclus ca o asemenea sugestie să-i fi venit anonimului nostru poet dintr-o variantă sîrbă de tipul celei cu tema nunții lui Djuro Smaderevac. Aici, cel ce îndeplinește acest rol este legendarul Debelić Novak numit frecvent în epica populară sîrbă și „Starina Novak". Remarcăm că în menționata variantă, ori de cîte ori regele latin sau crainicul său au de comunicat ceva nuntașilor, ei nu se adresează direct mirelui ca în alte variante, ci nunului Novak. Astfel, cînd regele latin îi vede pe nuntașii sîrbi că n-au vrut să dea armele la slugi, ci s-au așezat înarmați la masă, el își exprimă nedumerirea și indignarea sa adresîndu-se nunului:

Scanned with CamScanner

Nune mare, bătrîne Novace!
Şi mai înainte mi-au venit nuntaşi,
Dar n-au băut vinul cu arme pe ei![364]

La fel procedează şi crainicul latin, cînd vesteşte probele:

Dar îmi strigă de pe zid latinul:
— Auzi, nune, Debelić Novace!
Iată sus acolo, în cula cea albă,
Mi s-află acolo doi pui de latini —
Pe tine te cheamă-n duel voinicesc.
Trebuie să lupţi în duel cu dînşii,
Iar apoi s-o duci pe fata Ierina...[365]

Sau, cînd acelaşi crainic anunţă o nouă probă de îndeplinit:

Auzi, nune, Debelić Novace!
Jos te uită, lîngă cula albă:
Acolo se află trei cai de soi bun:
În şei au înfipte trei suliţi de luptă
Şi-mi au vîrfurile spre cer îndreptate.
Ia să-mi dai acuma cei trei cai voinici,
Iar apoi s-o duci pe fata Ierina.[366]

Nunul însă, la sîrbi — şi în general la toţi slavii sudici — nu execută niciodată el însuşi isprăvile cerute de către tatăl miresei. Astfel, în citata variantă sîrbă, cum i se vesteşte proba care trebuie adusă la îndeplinire, el îşi îndreaptă poruncitor privirea spre nuntaşul cel mai în măsură s-o săvîrşească fără cusur. Aşa, de exemplu, cînd i s-a făcut cunoscută proba duelului cu voinicii latini, el se uită semnificativ la feciorul său Gruia, luptător vestit:

Cînd mi-auzi asta bătrînul Novac,
Dînsul îmi priveşte la Gruiţă-al său;
Iar viteazul Gruia nu cată la nimeni,
Ci îndată-mi sare sprinten în picioare...[367]

Dar mai mult decît atît: *eroii care săvîrşesc isprăvile cerute de regele latin aduc trofeele victoriei lor nunului, iar nu mirelui.* Astfel, după ce Gruia i-a biruit pe cei doi latini, decapitîndu-i, aduce capetele lor la nun:

---

[364] Vuk, СНП II, p. 465, vv. 175—177.
[365] *Ibidem*, p. 466, vv. 187—193.
[366] *Ibidem*, p. 466—467, vv. 217—223.
[367] *Ibid.*, p. 466, vv. 194—197.

Scanned with CamScanner

Descalecă Gruia la Novak Bătrînul
Şi mi ţi-i aduce capete de latini...[368]

La fel face Relja Bošnjanin, după ce sare peste cei 3 cai pe spinările cărora era fixată cîte o suliţă:

Şi îmi ia cei trei cai voinici
De-i aduce lui Novak Bătrînul...[369]

Tot aşa face şi voievodul Miloš după ce ţinteşte cu arcul mărul de pe cula cetăţii:

Săgetează mărul de pe culă
Şi mi-l duce lui Novak Bătrînul...[370]

Din cele relatate aici, reiese limpede că la sîrbi nunul — deşi tot personaj secundar în baladă — apare totuşi ca o figură mult mai impunătoare şi chiar mai energică decît nunul din varianta bulgară mai sus-citată. Ca şi la români, el se bucură de cea mai mare consideraţie, ca unul care între nuntaşi reprezintă suprema autoritate, conducînd treburile nunţii şi poruncind tuturora. Dar ceea ce atrage atenţia noastră în special, din pasajele citate ale variantei sîrbeşti, e că latinii nu numai că i se adresează totdeauna lui — în calitatea sa de căpetenie a nunţii, adică de prim factor răspunzător — ci în acelaşi timp, cînd îi vestesc succesiv probele ce trebuie îndeplinite, *pe el îl provoacă să le săvîrşească*, iar nu pe mire sau pe altcineva dintre nuntaşi, ca în alte variante. De aici şi pînă la executarea isprăvilor de către nunul însuşi nu e decît un pas, căci — judecînd logic, pe linia imaginaţiei — nu depindea decît de nun să facă ceea ce realmente i se cerea. Dar în citata variantă sîrbă din colecţia lui Vuk nu putea fi vorba de substituirea nepoţilor mirelui de către nun, fiindcă într-însa nu există nici urmă de nepoţi. Aceasta nu e doar o variantă de tipul primar. Credem că însăşi varianta citată — care circula paralel cu cea de tipul primar şi care de asemenea va fi fost cunoscută românilor din vecinătarea Serbiei — le va fi fost de ajuns pentru a sugera substituirea. Aşa se va fi realizat, la români, înălţarea nunului la rangul de erou principal al baladei. Noi opinăm că realizarea acestui fapt poetico-folcloric a avut loc pe terenul etnografic românesc, iar nu pe cel sîrbesc, nu numai fiindcă nu există nici o dovadă concretă că fenomenul ar fi sîrbesc, dar şi dintr-o altă cauză nu mai puţin valabilă. Şi anume, pentru români, motivul celor trei

[368] *Ibid.*, p. 466, vv. 213—214.
[369] *Ibid.*, p. 467, vv. 235—236.
[370] *Ibid.*, p. 467, vv. 244—245.

Scanned with CamScanner

nepoți Voinovici neinvitați la nuntă era cu totul exotic și totodată nespus de complex, comportînd o întreagă serie de detalii, precum: viața de cioban în munți a nepotului mezin, chemarea lui de către frații săi după sfatul mamei, travestirea lui înainte de a pleca pe urmele nuntașilor... Viteazul nepot împreună cu frații săi făceau parte din cercul de eroi legendari încrustați adînc în tradiția sîrbească și foarte familiari oricărui sîrb din popor, în timp ce românilor ei le erau complet străini. A fi adaptat *tale quale* un astfel de motiv ar fi însemnat un balast inutil pe seama memoriei. De aceea, el a fost eliminat de români, întrucît era un element pe cît de inoportun, pe cît de inadaptabil la mediul folcloric românesc, cu ale cărui tradiții el nu avea absolut nici o aderență, tocmai datorită specificității sale sîrbești. Este prima mare simplificare, care a fost operată în tema sîrbească după adoptarea ei de către români, căci precum se va vedea mai departe, tema baladei a mai suferit și alte simplificări.

Dar, înlocuirea bravului nepot al mirelui prin nun însemna implicit atribuirea faptelor sale eroice nunului. Și în adevăr, nunul — devenit personaj principal al baladei la români — ne este înfățișat ca un erou foarte curajos și viteaz și totodată înțelept, care în marea majoritate a variantelor execută el însuși într-un mod ireproșabil toate probele întregului ciclu, fie că e vorba despre cele vitejești ori despre cele de agerime mintală. Numai în foarte puține variante, pe care le socotim mai degrabă excepții, executorul probelor este mirele [371]. În aceste variante, nunul apare în rol de protector, care se limitează să dea sfaturi mirelui și să-l îmbărbăteze atunci cînd el își pierde curajul la auzul vreunei isprăvi grele, ce i se cere s-o aducă la îndeplinire. Uneori, îl ajută, împrumutîndu-i calul său, care e sprinten la sărituri. Numai rareori nunul intervine direct la vreuna din probe, de obicei la ultima, care e cea a recunoașterii miresei [372].

Cît despre varianta Alecsandri, intitulată *Bogdan*, în care de asemenea mirele execută toate probele, aici nici nu se putea să le săvîrșească nunul, fiindcă acest personaj nu există între eroii ei! Faptul pare din cale-afară de curios, dat fiind că, în toate celelalte variante, nunul este eroul principal. Noi nu avem nici o îndoială că și în varianta Alecsandri nunul a figurat ca prim per-

---

[371] Cf. MF, I_1, p. 112—113 (Novaci-Gorj); TR, V, p. 321 sqq (Cătanele-Dolj); Popescu, *Cîntece bătrînești*, II, p. 80—82 (Căciulatu-Dolj); FOM, I, 562—564 (Poiana Mare-Dolj); Diaconu, FRS, I, p. 63—65 (Oghilești, fostul jud. Rîmnicu Sărat); At. M. Marienescu, PPTr, p. 142—146 (Banat).

[372] Cf. TR, V, p. 323 (Cătanele-Dolj); At. M. Marienescu, PPTr, p. 144 (Banat).

Scanned with CamScanner

sonaj al baladei înainte de a fi fost prelucrată de către poet. Alecsandri însă l-a eliminat complet din baladă pe nun. De ce? El — voind să-l prezinte pe Bogdan în toată strălucirea, ca pe un prinț viteaz fără seamăn — și-a dat seama că acesta ar fi rămas complet în umbră dacă l-ar fi lăsat pe nun să săvîrșească isprăvile. De aceea, l-a suprimat pur și simplu![373]. Nu poate fi îndoială că variantele românești, în care nunul săvîrșește isprăvile — adică cele mai numeroase — sînt cele ce păstrează aspectul arhaic al temei; în timp ce acelea, în care executorul lor este mirele, sînt apariții mai tîrzii și de obicei vădesc semne de decadență. În adevăr, dacă ne raportăm la prototipul sîrbesc, precum și la variantele celorlalți slavi balcanici — unde nicăieri nu-l vedem pe mire săvîrșind probele — ne dăm seama și mai bine că motivul acelor cîteva variante românești mai sus menționate constituie o anomalie și în același timp o slăbire a semnificației baladei. În ciuda relatatelor deosebiri dintre variantele românești și cele sud-slave ale baladei în ceea ce-l privește pe personajul principal, deosebiri ce par atît de frapante, remarcăm totuși că *dacă facem abstracție de calitatea acestuia de nepot al mirelui la slavii meridionali și de calitatea de nun la români, avem a face în realitate cu unul și același erou viteaz și ager la minte, care e foarte devotat mirelui, săvîrșind pentru el și în numele lui toate probele cerute de tatăl miresei.* Or, acesta este esențialul; fiindcă într-o creație epică în primul rînd faptele contează. Iar *aici, personajele* — foarte diferite, e drept, sub aspectul pur formal al relațiilor sociale de ordinul înrudirii, în raport cu mirele — *se identifică perfect prin faptele lor.*

Dar cu toate acestea, pe deasupra considerațiilor de mai sus, continuă a plana stăruitoare întrebarea: — Cum s-a putut însă ajunge în balada-derivat a românilor, la o schimbare așa de radicală a aspectului social al eroului principal, din balada — protip de proveniență sîrbească?

Fenomenul substituirii nepotului mezin al mirelui prin nun nu-și poate afla explicație în variantele românești decît ca rezultat al unei puternice înrîuriri exercitate de datina nunții asupra baladei. Evident, nimic mai firesc pentru creația poetică, al cărei subiect era nunta însăși, decît să fie influențată de anumite motive specifice ceremonialului nupțial. Dacă însă, pe lîngă aceasta, avem în vedere și împrejurarea că balada în chestiune se cînta cu deosebire pe la nunți, reiese și mai clar cît de favorizată era acea influență și deci cît de intensă a trebuit să fie ea. Desigur, unele motive nupțiale au existat în balada nunții domnești chiar din

---

[373] Cf. Alecsandri, PP, p. 200.

Scanned with CamScanner

capul locului; dar o serie de altele au fost receptate de ea în decursul îndelungatului contact cu datina nunții. E greu de distins astăzi în mod cert motivele nupțiale primordiale de cele ce constituiesc aluviuni, care s-au stratificat ulterior. Vom începe prin a relata din acelea pe care le considerăm primordiale în variantele românești. Mai întîi, însuși faptul că în baladă e vorba mai totdeauna de un domnitor al țării care se-nsoară:

...Mi se-nsoară *Iancu-Vodă*...

sau:

...Că se-nsoară ... *Negru-Vodă*... etc.

are tangențe cu un vechi motiv nupțial românesc. Se știe că la români, în tot ceremonialul nunții și în special în conăcării, care reflectează alegoric actul peținii, mirele este înfățișat ca un monarh, de obicei ca împărat sau ca fecior de împărat, iar mireasa ca împărătească:

...C-al nostru cinstit *împărat*
De dimineață s-a sculat
Pe ochi negri s-a spălat,
În palat că s-a-mbrăcat.
În suliță s-a rezemat,
În scări de aur s-a-nălțat... [374]
...Junele nostru-*mpărat*
Frumușel mi s-a sculat... [375]

Mult mai rar, mirele este numit în aceste conăcării, de asemenea *crai*:

...Pe-al nostru *craiu* lăudat
Înger blînd l-a deșteptat,
Fața veselă și-a spălat... [376]

E drept însă că și la sîrbi — precum s-a văzut — chiar în balada-prototip, e vorba adesea de un monarh:

Cînd se însură *țarul* sîrb *Stipan*... [377]

---

[374] Sevastos, *Nunta*, p. 104, 106, 109, 112, 114, 115, 117, 121, 123, 351, 353, 357, 397.
[375] S. Fl. Marian, *Nunta la români*, București, 1890, p. 475, 480, 482 etc. etc. (Marian, *Nunta*).
[376] Sevastos, *Nunta*, p. 95, 96.
[377] Vuk, СНП, II, p. 125, nr. 28, v. 1.

Scanned with CamScanner

Iar la ceilalți slavi sudici, mirele la fel apare frecvent în rolul de monarh. Totuși, într-un însemnat număr de variante, mirele nu e nici împărat, nici rege, ci un tînăr nobil. De aceea, credem că tradiția autohtonă — prin modul figurat de exprimare al oratiilor de nuntă — a putut favoriza ca personajul cu rol de mire să fie cu atît mai lesne identificat cu un monarh din principatele române, adică cu un domnitor.[378]

Dar uneori în variantele românești ale baladei este vorba de o oaste în fruntea căreia se află mirele. Iată cum începe una din Muntenia:

Din oraș, din București,
Din palatele domnești,
Mîndră oaste se pornește,
Mîndră nuntă se gătește,
Că se-nsoară Iancu-Vodă
Și-l cunună Mihnea-Vodă... [379]

Sau, într-o altă variantă, tot munteană (din com. Albești, jud. Argeș), letinul — după ce zăvorăște porțile — îi cere mirelui să le descuie, ca să poată intra oastea:

— Care mi-o fi ginerele ...
Să-mi saie zidurile,
Să descuie porțile,
Să-mi intre oștirile ... [380]

Evident, nunta fiind domnească — mirele, un tînăr domnitor; iar nunul, alt domnitor — ideea de oaste se asociază în chipul cel mai logic cu aceste figuri monarhice. Dar nu e mai puțin adevărat că în orațiile de nuntă mai sus amintite, mirele — adică *împăratul*, cum e mereu numit — nu apare decît în fruntea unei mari oștiri, cu care merge la vînătoare:

...Că al nostru tînăr împărat,
De Dumnezeu încoronat,
Mare oaste-a adunat
Și la vînat a plecat... [381]

---

[378] La români, numai în mod excepțional apare în rolul de mire un tînăr boier. Mirele, ca și nașul, sînt de obicei domnitori români. Relatăm ca singure excepții cunoscute nouă pe următoarele patru: variante bănățene At. M. Marienescu și Iosif Popovici, var. Șolcan din jud. Brăila, Burada, *O călătorie*.

[379] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 656, vv. 1—6.

[380] Mateescu, *Balade*, p. 94.

[381] Marian, *Nunta*, p. 327—328.

Scanned with CamScanner

sau:

...Și-a nost'tînăr împărat[...]
În scări de aur s-a-nălțat.
Pe cal negru-a-ncălicat.
Din bucium a buciumat,
Din trîmbiț-a trîmbițat,
Grea oaste a rădicat
Și la vînat a plecat... [382]

sau:

...C-al nost' tînăr împărat[...]
Pe murg a încălicat,
Din trîmbiță a sunat.
Grea oaste s-a rădicat —
Sute că s-au adunat,
Sute ne mai socotite
Și mai nesămăluite:
Trei mii feciori de boieri
Și trei mii de grăniceri... [383]

Iar mai departe:

...Al nost' tînăr împărat
Cu întregul său palat,
Cu oștiri împrejurat,
Cu căpitani cu cătane,
Cu-arnăuți și cu rădvane... [384]

Așadar, motivul oastei în variantele românești ale baladei își află un corespondent identic în orațiile cu caracter simbolico-ritual ale nunții, ceea ce face ca între baladă și ceremonialul nupțial să fie o desăvîrșită armonie. Ar fi greu însă de admis ca motivul în chestiune să nu fie în baladă un ecou venit din datina nunții. Continuînd a ne referi la această datină și la uzanțele ei, atît la români, cît și la slavii sudici, vom relata faptul bine cunoscut, că, atunci cînd mireasa e dintr-un sat depărtat, nuntașii se opresc în drumul lor de-și odihnesc caii, hrănindu-i și adăpîndu-i, iar ei de asemenea ospătează. Totodată, ei nu uită să petreacă — așa cum se cuvine la nuntă — jucînd diferite dansuri la cîntecul lăutarilor. Aceste tradiționale popasuri sau „conace", cum mai

---

[382] *Ibidem*, p. 453.
[383] *Ibid.*, p. 466—467.
[384] *Ibid.*, p. 469; cf. încă: *ibid.*, p. 475, 480; cf. și Sevastos, *Nunta*, p. 106, 110, 116, 121, 123 etc; G. Dem. Teodorescu, PPR., p. 170, 177. 179; Gh. I. Tăzlăuanu, *Comoara neamului*, VI, București, 1943, p. 209—210,

Scanned with CamScanner

sînt ele numite cu un termen consacrat de origine turcă [385], precum și locurile pe unde conăceau de obicei, s-au reflectat în cîntecul nostru. În o serie de variante, balada — chiar în partea sa inițială, unde descrie călătoria nuntașilor de la București spre Dobrogea, țara miresei — ne vorbește despre popasurile lor. Iată ce aflăm în această privință dintr-o variantă munteană din extremul nord-est al provinciei [386], care menționează două popasuri:

...Dar popas uni punja? [387]
Tocmai'm malu Nistrului,
Uni-i iarba necălcată,
De rouă nescuturată.
Al doilja uni-mi punea?
Tocmai în tîrg în Dobrugia... [388]

Nu interesează aici ignoranța geografică a poporului, care, cu libera sa fantezie aproximează popasul într-un punct pe unde nu trebuia să treacă drumul nuntașilor spre Dobrogea. Nistrul era un rîu la margine de țară, adică departe, și aceasta interesa. Iar imaginea pastorală atît de evocativă a pășunii bogate ne indică clar grija cu care nuntașii își alegeau locul de popas, ca să-și poată paște bine caii.

Într-o altă variantă din aceeași provincie, tocmai din extremul nord-est al ei [389], versurile referitoare la popasuri — și anume tot două — sună astfel:

...Foicica bobului,
La Puțul-Porumbului,
E conacul nunului;
La Puțul-Porumbiții,
E conacul nunității.

Odihnea ce-mi odihnea
Și cînd soare-mi răsărea,
Nunta conacu-l lăsa
Și-n nainte tot mergea... [390]

---

[385] turc *konak* = „halting-place", „stage" — conf. Hony, *Turkish-Engl. dict.*, p. 207.

[386] Din com. Oghilești, fostul jud. Rîmnicu Sărat.

[387] La Diaconu, FRS, I, p. 64, acest vers (16) e redactat așa: „Dar *pe pas* (sic!) uni punja?" Noi ne-am permis a-l scrie cum se cuvine, adică înlăturînd eroarea. Diaconu, între culegătorii români de texte folclorice este un model demn de urmat pentru fidelitatea transcrierii lor fonetice. Scrupulozitatea sa este în adevăr pilduitoare. Totuși, aici el a făcut exces de zel. Nu trebuie să împingem scrupulele fidelității pîn-acolo, încît să respectăm chiar și erorile patente ale subiecților de la care înregistrăm un text folcloric. Aici nu avem doar a face cu o pronunție dialectală a unui cuvînt ci pur și simplu cu o greșeală din cele mai manifeste, care se cerea pe loc corectată, în momentul înregistrării.

[388] Diaconu, FRS, I, p. 64, vv. 16—21.

[389] Dn com. Căpățîneni, jud. Argeș.

[390] P. Caraman, Colecție inedită.

Scanned with CamScanner

De aici reiese că unul din cele două conace era consacrat nunului, adică se ospăta şi se bea în cinstea lui; iar al doilea avea loc în cinstea nunei, măcar că balada nu pomeneşte nimic despre chef şi petrecere, ci stăruie exclusiv asupra odihnei. În altă variantă munteană, din aceeaşi regiune, pasajul care se raportă la conac menţionează şi alte aspecte caracteristice ale lui:

...Şi cu nunta că pleca.
Mergea, neică, ce mergea,
Foame, măi, li se făcea,
Nunta, măi, că se oprea.
La Puţu-Porumbului,
Este conacul nunţii,
Mînca, neică, chefuia,
Lăutarii le cînta... [391]

O variantă olteană [392] localizează conacul chiar pe malul Oltului:

...Conac nunţii că-i făcea
La inima cîmpului.
La Puţu-Porumbului,
Sus pe malul Oltului... [393]

O variantă din sud-vestul Munteniei, din Cîmpia Dunării descrie ceva mai amplu diferitele aspecte ale conacului:

..Popasul unde-l punea,
Caii d-a mai răsufla,
Nunul vin ca să mai bea,
Lăutarii d-a-i cînta?
Oprea, nene, poposia,
La inima cîmpului,
La Puţul-Porumbului,
La iureşul vîntului... [394]

Dar cea mai bogată în motive, de-o uimitoare diversitate, este o variantă din sudul Olteniei [395], care — enumerînd o serie de conace cu nume arhaice, nespus de pitoreşti — ne prezintă un tablou de-o rară frumuseţe şi tresăltînd în viaţă, al conacului:

...Conacul unde conăcea?
La Lacul-Cocorului,
La Puţul-Porumbului,
La Fîntîna-Ferului,
La Părul-Cadiului,
Acolo că conăcea.
De mîncare ce le da?
O junice le gătia
Şi-un berbece de frigare,
La toţi le dă demîncare,
Dar le dă de săturare.

---

[391] FOM, III, p. 784—785.
[392] Din com. Cătanele, jud. Dolj.
[393] Tr., V, p. 321.
[394] Din jud. Teleorman; Apostolescu, BP, p. 34, nr. 6.
[395] Din com. Celei, fost jud. Romanaţi.

Scanned with CamScanner

Bea vinul și se cinstea,
Voe bună că făcea:
Lăutarii le cînta
Și flăcăii că juca,
Și boierii că privea.
Vin cu ploștile că da,
C-așa li-i datoria
De la Maica-Precista,
Din strămoși și din străbuni,
De cînd e neamul de români. [396]

Toponimele, care — în această variantă și în altele — denumesc diferitele conace sînt foarte semnificative pentru criteriul de selectare a conacului: el trebuia să aibă loc lîngă o fîntînă sau lîngă un lac ori lîngă un rîu. Apa cea atît de necesară vieții era primul element care se cerea asigurat acolo unde avea să fie oprirea nuntașilor pentru odihnă. Este deci explicabil pentru ce Puțul-Porumbului — care pare să corespundă unui toponim real, de undeva din Muntenia sau Oltenia — revine atît de des în cele mai multe variante.

Motivul conacului, atît de tipic pentru datina nunții, este atestat și la sîrbi. Nu-l aflăm chiar în balada ce ne preocupă, ci în altele al căror subiect este tot nunta, însă avînd teme diferite. Așa, de exemplu, în balada hagiului din Risan — care s-a dus cu nuntașii săi de acolo pe tărîmul Adriaticei, ca să-și aducă mireasa tocmai din orașul Mitrovica de pe Sava, ni se povestește cum mama miresei, știind cît de primejdios e drumul, o imploră pe fiica ei, la despărțire, să-i trimită veste de la fiecare conac, pe unde se va opri alaiul nuntașilor:

Pe oriunde, fiico, vei face conac,
Scrie-mi carte cu slove mărunte,
Ca să știu, măicuțo, c-ați ajuns cu bine.. [397]

Și în adevăr, fiica îi trimite vești din conac în conac, trecînd prin nu mai puțin de șapte conace:

Am ajuns cu bine, măicuțo, la Zvornik. [398]
Am ajuns cu bine, maică, la Glasinac. [399]
Am ajuns cu bine-n tîrgușorul Praca. [400]

Între motivele comune variantelor românești ale baladei și celor sud-slave, l-am relatat pe cel al încuiatului porților cetății, la venirea nuntașilor, din porunca regelui latin și în general din porunca tatălui miresei. E un motiv care, în mod logic, a generat un altul, de asemenea comun românilor și unora dintre slavii me-

[396] Păsculescu, LPR, p. 203—204, vv. 32—54.
[397] Vuk, СНП, p. 439—440, vv. 184—150.
[398] *Ibidem*, p. 440, v. 156.
[399] *Ibid.*, v. 164.
[400] *Ibid.*, p. v. 171. De altfel, termenul „konak" și uzul conăcitului e bine cunoscut și la bulgari, precum și la toți ceilalți slavi balcanici.

Scanned with CamScanner

ridionali: săritul călare peste porți sau peste zidul cetății de către unul din nuntași. Desigur, aceste motive nu sînt străine unele de altele în variantele românești și cele sud-slave. Trebuie să admitem o influență dintr-o parte într-alta. Dar ceea ce se cuvine subliniat îndeosebi e că pe cînd la slavii sudici figurează în puține variante — la sîrbo-croați, chiar în foarte puține — la români nu există variantă în care ele să nu apară (cu excepția doar a unora cu totul decadente sau fragmentare) și anume ele reprezintă totdeauna prima probă a ciclului. Faptul că sînt nelipsite în variantele românești se datorește împrejurării că ele erau foarte familiare românilor încă cu mult înainte ca aceștia să fi primit tema baladei de la sîrbi; ele existau în ceremonialul lor nupțial atît ca acte rituale, cît și ca motive ce reflectau aceste acte în orațiile de nuntă. Vom arăta mai departe cît de consecvent și de intim se leagă realitatea rituală dinamică — ilustrată de un scenariu deosebit de caracteristic — cu oglindirea ei în orațiile circumscrise datinei. La românii din Transilvania, înainte de cununie, mirele călare, însoțit de un „colăcar" și de stegar — unul de-a dreapta, iar altul de-a stînga lui — și avînd 6 călăreți înainte și 6 în urma lui, trec pe la mireasă ca s-o ia la biserică. Ceata se oprește la oarecare distanță de casa miresei, fiind trimiși înainte numai colăcarul cu un călăreț ca să vestească sosirea mirelui cu nuntașii. „Dar ajungînd la poartă, nu pot să intre, fiindcă *poarta-i legată cu funii sau cu lanțuri înfășurate cu paie*".[401] Dincolo de poartă — înăuntru, în curte — e adunată multă lume din sat cu gazdele dimpreună. Colăcarul, adresîndu-li-se de afară, își arată marea sa uimire că găsește poarta încuiată:

„...Că noi foarte ne mirăm
Și nu vă prea lăudăm,
Gîndind că de frică mare
V-ați închis așa de tare [...]
Trei luni sînt de cînd venim,
Ne uităm și nu durmim;
Dar lucruri așa tocmite
Încă nu ne sînt ivite:
Poarta legată cu paie,
Gloata-n cap stă să ne saie,
Unii cu măciuci ferecate...[402]

[401] Marian, *Nunta*, p. 414; Sevastos, *Nunta*, p. 92.
[402] *Ibidem.*

Sau, după o altă variantă:

..Cu-al nostru *craiu lăudat* [403]
Multă lume am umblat...
Dar lucru minunat,
Ca să fie așa ciuda,
Încă nu ni s-a-ntîmplat:
Porțile tare legate
Și cu paie-nfășurate!... [404]

Poate doară vă păziți
Și de cineva gîndiți.
Sau de turci ați auzit
Că pe-aici au tăbărît...
Dar vă prindeți cu noi frați,
Porțile să dezlegați...

Deosebit de prețioase pentru obiectivitatea lor sînt și însemnările despre datina nunții la românii din Transilvania, pe care un anonim le-a publicat într-un calendar apărut la Sibiu în anul 1810. Iată ce ne spune necunoscutul autor cu privire la momentul ceremonial, cînd cei trei „colăceri" merg la casa miresei în calitate de soli ai „craiului", adică ai mirelui: („. . . La mireasă, *în poartă, fiind legată cu lanț de fier învăluit cu paie, stau mulți oameni de păzesc, închipuind ostașii unei crăiese*, care obicei și la românii cei vechi încă au fost și de la dînșii românii nepoții lor au luat . . ."[405]

Iar mai departe aflăm și orația, pe care o spune „vornicul sau urătorul mirelui acolo la poarta cea legată a miresei". Reproducem din ea numai pasajul referitor la motivul nostru și la marea dușmănie dintre două tabele adverse, a cărei izbucnire apare iminentă:

...Noi vedem poarta legată,
Nuea mare rădicată,
Lîngă dînsa multe gloate
Stînd strînse și adunate.
Poarta, legată cu paie [406],
Gloata stă-n cap să ne saie,
Gîndind să ne îngrozească,
Caii să ni-i prăpădească;
Legată cu lanț de car,
Ca să umblăm în zadar
Și cu fune de fuior... [407]

---

[403] Adică: mirele.

[404] Sevastos, *Nunta*, p. 370; Marian, *Nunta*, p. 415.

[405] Cf. Gh. Cardaș, *Cele mai vechi orații de nuntă tipărite*, în *Revista de etnografie și folclor*, București, t. XVI (1971), p. 303.

[406] Înfășuratul cu paie al lanțurilor sau funilor, cu care se leagă porțile la casa miresei cînd vine mirele în fruntea nuntașilor s-o ia — motiv care apare frecvent în conăcării — constituie un rit nupțial menit să provoace belșugul la viitoarea gospodărie a tinerei perechi.

[407] *Ibid.*, p. 304. Cf. și G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 178; MF, I[1], p. 412.

Scanned with CamScanner

În citata oraţie, remarcăm unele versuri identice cu cele ale oraţiilor de nuntă din colecţiile folclorice care vor apărea peste aproape un secol, de unde se vede fidelitatea cu care erau păstrate de popor aceste tradiţionale creaţii ale sale.

Cel mai frecvent însă e în uz legatul porţilor, cînd mirele însoţit de ceata sa de nuntaşi merge s-aducă mireasa şi zestrea ei la casa lui. Mirele trimite înainte, în chip de sol, un „colăceriu" călare, ca să dea de veste că el soseşte curînd. Atunci, „vorniceii şi neamurile miresei, precum şi ceilalţi nuntaşi, care se află la mireasă, cum aud că vine mirele cu suita sa, îi ies înainte şi, *legînd poarta cu funii şi cu lanţuri, nu lasă pe nimeni să intre înnuntru*".[408] Apoi, colăceriul — în dialog cu vornicelul miresei — îşi exprimă în versuri nedumerirea şi indignarea provocată de legatul duşmănos al porţilor.[409] Alteori, conăcarul — cînd vede porţile legate cu atîta străşnicie — se adresează unuia dintre nuntaşi propunîndu-i să renunţe de a mai încerca să intre la casa aceea;

— No, ortace,
Ce ne-om face?
Hai la altă casă,
C-aici nu ne lasă.
Cît am umblat
Şi-am cugetat
Ca aici n-am aflat;
În luntru oameni şi gloate,
Afară porţile legate...[409a]

La românii din Bucovina, cînd mirele, în fruntea unei cete de nuntaşi călări — odinioară pînă la 50 de inşi — se duce după mireasă, trimite înainte, ca soli, doi conăcari. Unul din ei îşi începe oraţia sa, care numără peste 150 de versuri, referindu-se mai întîi la porţile încuiate din faţa lui şi ameninţînd cu răzbunarea cruntă a împăratului, în caz că nu li se deschide:

...Că noi
Aceşti doi
Sîntem aleşi
Şi trimeşi
De la cinstita împărăţie
În naltă solie,
Ca nime porţile să nu ne ţie.
Eară d-voastră de vreţi,
Puteţi
Să puneţi
Pe porţi lăcăţi,
Groaznice, cumplite,

[408] Marian, *Nunta*, p. 452.
[409] Cf. *Ibidem*, p. 453.
[409a] Marian, *Nunta*, p. 425—426.

Scanned with CamScanner

De nime clătite.
C-a nost împărat,
Tînăr, luminat,
Pe-aice cînd va veni,
Lăcăţile le-a zdrobi
Şi-n nuntru cînd a întra
Pămîntul s-a cutremura,
Porţile-n laturi s-or da,
Uşile s-or deschide,
Mesele s-or întinde...[410]

Foarte adesea, după ce conăcarul şi-a terminat oraţia, are loc o adevărată luptă la poartă între nuntaşii miresei şi între nuntaşii mirelui, care „*dau să rumpă funiile sau lanţurile cu cari este legată poarta şi să între cu de-a sila în nuntru. Însă vornicelul şi cu ceilalţi nuntaşi ai miresei, opunîndu-li-se din răsputeri, nu-i lasă să între.* În urmă, totuşi, deschid poarta . . .“[411]

În regiunea de munte a Bucovinei şi cu deosebire în părţile Cîmpulungului şi ale Dornei, după ce mireasa s-a-ntors de la cununie la casa părinţilor ei, mirele vine şi el cu nuntaşii săi la dînsa, fiind întîmpinat de nuntaşii miresei la poartă, pe care o ţin încuiată. Atunci, un vornicel al mirelui rosteşte o oraţie lungă de peste 300 de versuri, cunoscută sub numele de *oraţie la zăvoară.*[412] Acest termen folcloric este foarte semnificativ; el ne lasă să înţelegem că vornicelul mirelui ţine oraţia în faţa porţilor zăvorîte. Deosebit de interesant pentru noi este faptul că oraţia la zăvoară se termină cu somări şi ameninţări din partea conăcarului, care cere nuntaşilor miresei să descuie numaidecît porţile:

...Ori nouă drumul ne daţi,
Ori calea ne-o arătaţi [...]
Ori porţile deschideţi!
Că de cumva-aţi fi şireţi
Şi nu-ţi deschide porţile,
Ca să intre oştile,
Vom da cu armăţile[413]
Şi-om sparge cetăţile
Şi vom sfărma porţile;
Şi-om da cu pistoalele
Şi-om sparge zăvoarele
Şi vor intra oştile!...[414]

---

[410] *Ibidem*, p. 325.
[411] *Ibidem*, p. 456.
[412] *Ibid.*, p. 466.
[413] (= tunurile) < pol. armata = tun; cf. şi ucr. *гармата.*
[414] Marian, *Nunta*, p. 470. Cf. şi o variantă din aceeaşi regiune: *ibidem*, p. 172 (versurile finale ale conăcăriei).

Scanned with CamScanner

Cîtă însemnătate prezintă motivul ritual al zăvorîrii porților în cadrul ceremonialului nupțial românesc se vede și de acolo că el este succedat de o serie de alte rituri foarte importante, avînd de scop prosperitatea noii familii, care se întemeiază atunci. Astfel, îndată ce conăcarul a terminat oratia „la zăvoară" — chiar în momentul cînd socrul mic „deschide zăvoarele" — soacra mică „aduce o cofă cu grîu și c-un colac mare pe gura ei și o pune jos la mijlocul zăvoarelor", adică în spațiul dintre zăvoare. Apoi, are loc ridicarea colacului de către nun și un vornicel de călare, pentru ca mirele să treacă pe sub colac. În sfîrșit, acest rit solemn e urmat de ruperea nu mai puțin solemnă a colacului și de aruncarea lui către cele patru puncte cardinale.[415].

Plin de interes pentru motivul ritual al încuiatului porților de la casa miresei este și cîntecul nupțial numit de către bihoreni „nevestească", în uz atunci cînd „mirele se gată să vină cu mireasa" și află poarta încuiată. Cîntecul are formă de dialog între mire și portari. Mirele începe prin a-i ruga pe „portărei" să-i deschidă:

— Portărei, portărei,
Dragi oamenii mei,
Dați-mi mîndra mea,
Deschideți poarta,
Ca să ies cu ea![416]

Portarii însă îi pun drept condiție pentru a-i deschide, dezlegarea a o serie de întrebări, dintre care unele sînt adevărate enigme. Aceste enigme corespund perfect probelor de inteligență, aflătoare în diferite variante ale baladei nunții — atît la români cît și la slavii sudici — paralel cu probele de vitejie la care e supus mirele. Iată cîteva exemple din „nevestească":

(Portarii:) — ...Dar noi nu-ți vom da
Nevăstuța ta,
Pînă nu vei spune
Că pe astă lume,
Pe deasupra noastră
Ce umbră-i mai groasă?

Mirele le răspunde prompt:

— Astă lume are
O umbră mai mare,

---

[415] Ibidem, p. 470—471
[416] M. Pompiliu, *Starostii la nunțile țărănești*, Gherla, f.a., p. 3.

Scanned with CamScanner

Care-i cea mai groasă
Şi-e deasupra noastră:
Umbra ceriului. [417]

sau:

— *...Ce apă-i mai mare,*
Aici pe sub soare? [418]

sau încă:

— *...Ce munte ar fi,*
Care e mai mare
Aici pe sub soare? [419]

Mirele dezleagă toate enigmele şi portarii la urmă îi deschid.[420] În fine, mai amintim că la români e cunoscut obiceiul legatului porţilor sau al încuiatului lor, în cadrul datinii nunţii şi atunci cînd mirele, aflîndu-se în casa părinţilor miresei, vrea să iasă cu aceasta spre a o duce la locuinţa sa. E ceea ce are loc cînd mirele e din alt sat. Flăcăii din satul miresei sînt cei care încuie porţile nelăsîndu-l pe mire să iasă cu mireasa şi cu carul cu zestre, precum şi cu întreaga ceată de nuntaşi, pînă ce el nu plăteşte „vulpea", adică despăgubirea pentru că le ia fata, pe care ei o consideră ca fiind un drept al lor şi în acelaşi timp răsplata cuvenită lor pentru că au jucat-o la horă pe mireasă cît a fost fată mare. Uneori au loc la poartă hărţuieli serioase între o ceată şi alta pînă ce mirele sau nunul îi satisface pe flăcăii satului miresei. Aşa stînd lucrurile, se poate înţelege de ce motivul porţilor încuiate, care ne-a putut veni de la sîrbi o dată cu tema epică de tipul primar al însurătoarei unui tînăr monarh, sub o formă mai simplă şi mai palidă, a luat o aşa de mare dezvoltare în variantele româneşti ale baladei — combinîndu-se cu motivul săritului călare peste zidurile sau porţile cetăţii, spre a le descuia — şi de ce s-a fixat aşa de adînc încît nu numai că e de nelipsit din aceste variante, dar ne şi aminteşte chiar şi prin forma lui de expresie acelaşi motiv aşa de frecvent în oraţiile de nuntă, cărora le este specifică. Iată de exemplu cum

---

[417] *Ibidem*, p. 5.
[418] *Ibid.*, p. 6.
[419] *Ibid.*, p. 7.
[420] Marian, utilizînd în monografia sa asupra nunţii materialul folcloric cules de Miron Pompiliu, circumscrie acest uz al românilor bihoreni obiceiului, care în vechile principate de dincoace de Carpaţi şi în Bucovina e cunoscut sub numele de „vulpe". Credem că identificarea făcută de ilustrul nostru folclorist nu e justă. Cf. Marian, *Nunta*, p. 604—607.

Scanned with CamScanner

sună el într-o serie de variante ale baladei, pe care le luăm la întîmplare:

...Foaie verde micşonea,
Aşa Letin de vedea,
La portari că poruncea,
Porţile de zăvorea.
Dar cu ce le încuia?
— Tot cu fieru plugului,
Puterea pămîntului... [421]

sau:

...Curţile că-şi zăvora,
Porţile că-şi încuia... [422]

sau:

...Letin, măre, ce-mi făcea?
Porţile că-şi încuia
Şi zăvoare le punea... [423]

sau:

...Porţile le încuia,
Zăvoarele le bătea... [424]

sau:

...Dar letinul ce-mi făcea?
Porţile le-nzăvoria.
Dar cu ce le-nzăvoria?
Tot cu fierul plugului... [425]

sau încă:

...Dar letinul ăl bogat...
El ocheanul că punea
Şi nunta că mi-o vedea,
Porţile că le-ncuia,
Lacăţile le punea,
Lacăţile-s de argint,
Cum n-am văzut de cînd sînt!... [426]

---

[421] Apostolescu, BP, p. 35.
[422] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 645, v. 49 sqq.
[423] *Ibidem* var. II, p. 656, v. 25 sqq.
[424] FOM, III, p. 24.
[425] Păsculescu, LPR, p. 204, vv. 59—62.
[426] MF, I[1], p. 112, vv. 29—35.

Scanned with CamScanner

În adevăr, nu e variantă, la care să nu fim întîmpinați, la prima probă a ciclului, de motivul zăvorîtului porților și al deszăvorîtului lor sau de distrugerea zăvoarelor ori chiar a porților cu buzduganul sau cu paloșul sau cu sulițele. Asimilarea motivului baladei cu fondul folcloric autohton este așa de perfectă încît ne vine greu să credem că el nu este puizat chiar din capul locului, de la urzirea baladei în forme românești, din folclorul nostru. Aceasta, cu atît mai mult cu cît nu numai primul aspect al motivului baladei, care constă în legatul porților cu lanțuri sau zăvorîtul ori încuiatul lor cu lacăte își are corespondențe identice în conăcării, ceea ce am ilustrat amplu mai sus, dar și sub aspectul al doilea — săritul porților de-a călare — aflăm un vestigiu care ne vorbește elocvent despre existența lui în ceremonialul nupțial, ca o consecință logică a primului aspect. Astfel, în monografia lui Marian întîlnim următoarea prețioasă informație în legătură cu momentul ceremonial cînd mirele precedat de colăcar și de alt călăreț vine la mireasă, ca s-o conducă la biserică pentru cununie și găsește porțile legate cu lanțuri: „. . . Pe unele locuri, pretind ca *colăcarul să sară cu calul preste lanțul înfășurat cu paie, cu care este legată poarta de la un stîlp la altul . . .*“ [427]

Avem aici, în însăși realitatea rituală a datinii nunții, scena concretă a săritului porților din variantele românești ale baladei! Marian ne spune că pe timpul său — către sfîrșitul secolului al XIX-lea — obiceiul era deja ieșit din uz. E regretabil că el nu ne-a putut da știri mai detaliate referitoare la acest obicei și nici nu ne indică localitatea sau măcar regiunea transilvană unde era practicat.

Un alt motiv al baladei românești, căruia îi atribuim tot origine nupțială autohtonă, este motivul săritului călare peste 3, 7 sau 9 butoaie cu vin alăturate. El apare foarte consecvent în ciclul probelor, de obicei al doilea din ciclu. În nici una din variantele sud-slave ale baladei nu-l aflăm. Ca și motivul legatului sau zăvorîtului porților, mai sus discutat, el se dovedește a fi specific românesc.

Credem necesar să amintim acum că în variantele sîrbo-croate, în ciclul de probe, apare frecvent, iar în unele variante bulgare adeseori, motivul săritului peste 3, 9, 12 sau chiar 30 de cai alăturați — în mod excepțional, la bulgari și peste 2 — deasupra cărora pe șei sînt fixate uneori săbii sau sulițe cu vîrfurile în sus. Noi considerăm acest motiv, la slavii sudici, o influență occidentală venită dinspre litoralul adriatic și anume un depărtat ecou al

[427] Marian, *Nunta*, p. 117.

Scanned with CamScanner

întrecerilor cavalerești medievale cu prilejul unor mari serbări, întreceri care erau „en vogue“ în primul rînd în Franța, apoi în țările germanice și în Italia, vecina de peste mare a Slaviei meridionale. Părerea noastră e că menționatul motiv — care, desigur, figura în tema epică de tipul primar receptată la români de la sîrbi — li s-a părut românilor cu totul exotic și inadaptabil *tale quale*, sub aspectul pur sîrbesc; de aceea, ei au substituit cailor alăturați butoaiele cu vin alăturate: în loc de 3 cai, 3 butoaie, în loc de 9 cai, 9 butoaie... Dar există oare undeva acest motiv bahic al butoaielor pline cu vin al folclorului românesc? Există, firește, cum să nu existe în țara vinului? Ba încă el apare chiar foarte frecvent în conăcăriile noastre, unde e un reflex al atmosferei de petrecere și veselie exuberantă, atît de caracteristică nunții. Și anume, îl aflăm de obicei în finalul acestor orații, unde conăcarul îl recomandă vornicului miresei, în ton imperativ și chiar amenințător, să aibă grijă să pregătească pentru sosirea împăratului cu oastea lui cea mare — cum spune conăcăria — adică a mirelui cu nuntașii săi, un număr de butoaie cu vin, mai multe junci fripte, cîteva cuptoare de pîine... De exemplu:

— Cinstite vornice [...]
Să aveți grijă de buți cu vin
Și la cai iarăși de fîn
Și de ovăz vînturat,
Iar pentru tînărul împărat
Mesele să fie gătate
Cu tot feliul de bucate,
Că de n-ar fi toate gătate,
Ți-o suna cojocu-n spate...[428]

sau:

A nost' tînăr împărat
Nouă poruncă ne-a dat
Să vă spunem apriat
Că sunteți îndătoriți
Să căutați să vă-ngrijiți
Cu buți de vin,
Cu cară de fîn,
Cu jaloviță grase
Și cu copile frumoase,
Că grea oaste vi se lasă [...][429]

[428] Ibidem, p. 417—418.
[429] Ibidem, pp. 455, 459, 463, 473, 808, 842—843; cf. și Sevastos, *Nunta*, pp. 100—101, 105—106, 119, 124, 373.

Scanned with CamScanner

Vornicul miresei însă îi răspunde conăcarului, în derîdere, că ei au pregătit deja pentru împărat și oastea lui:

...În loc de cară cu fîn
Douăsprezece jireji de-ogrinji
Și-n loc de buți mari cu vin,
Douăsprezece buți oloage
Fără cercuri fără doage
Și-n loc de scripcari,
Vro cîțiva bondari... [430]

Într-o variantă a acestei orații, pe care conăcarul o rostește tot în dialog cu vornicul miresei, acesta este întrebat:

...Și-acuma v-am întreba:
Gătit-ați, ori ba,
Buți cu vin,
Cară cu fîn,
Ialoviță grase
Și copile frumoase
Pentru oastea ce vi se lasă?

Vornicul îi răspunde în ton satiric:

— Da, noi ne-am gîndit
Și-am pregătit:
Nouă buți oloage,
Fără cercuri, fără doage,
Nouă ialoviță,
Ca nouă pui de prepeliță
Și nouă curcani
Ca nouă pui de ciocîrlani! [431]

Remarcăm, în răspunsul vornicului, același număr de butoaie cîte figurează și în unele variante românești ale baladei nunții. Într-o altă orație, conăcarul le vestește părinților miresei sosirea împăratului cu o oaste numeroasă, amintindu-le totodată să fie bine pregătiți cu toate cele de cuviință, pentru un așa înalt oaspete:

...Cînd o da soarele-n deseară,
Mare oaste vă-mpresoară...
Să aveți buți cu vin,
Care cu fîn,
Boi grași,

[430] Marian, *Nunta*, p. 455.
[431] Ibidem, p. 465. Din Bucovina (Reuseni, jud. Suceava).

Scanned with CamScanner

Claponași,
Vaci lăptoase,
Fete frumoase;
Să mai aveți, socri mari, [432]
Și lăutari:
Să vie și tot satul,
Să se veselească împăratul... [433]

Într-o conăcărie — publicată deja de Anton Pann, după un izvod al „dascălului Tănase" din satul Obrejița — fostul jud. R. Sărat — vornicul mirelui, adresîndu-se nuntașilor miresei, le spune poruncitor:

— ...Tăieți junci cu carne grasă,
Să dați oștenilor la masă;
Aduceți buți cu vin tare,
Să fie de-ndestulare;
Strîngeți și fete frumușele,
Ca să dănțuim cu ele... [434]

Demn de relevat e faptul că acest pasaj apare într-o formă a proape identică cu oratia bucovineană „la zăvoară", despre care a fost vorba mai sus.[435] Într-o conăcărie din Bucovina, conăcarul, care se dă drept sol împărătesc, spune că, „tînărul împărat", adică mirele, l-a trimis pe el cu încă un sol care să strîngă haraciu pentru oaste și anume:

...Jirezi de fîn,
Buți cu vin... etc. [436]

Ba dintr-o conăcărie din Moldova aflăm că „tînărul împărat" și atunci cînd pleacă cu oastea la vînătoare nu uită să ia cu dînsul butoaie cu vin și cu rachiu:

...Că al nostru împărat...]
Mare oaste-a adunat
Și la vînat a plecat,
Prin cîmpi înfloriți
Prin codri-nverziți,
Prin văi adînci,
Cu izvoare reci,
Avînd cu sine pentru oșteni,
Buți cu vin
Și balerce cu rachiu... [437]

[432] Aici e vorba de fapt despre „socrii mici", cum li se spune în popor pretutindeni părinților miresei. „Socrii mari" reprezintă termenul folcloric atribuit exclusiv părinților mirelui. Aici totuși conăcarul îl întrebuințează la adresa părinților miresei, din condescendență sau chiar din intenția de a-i măguli.

[433] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 175, v. 164 sqq.

[434] Cf. ap. Sevastos, *Nunta*, p. 376.

[435] Marian, *Nunta*, p. 469—470.

[436] *Ibidem*, p. 171.

[437] Ibidem, p. 327—328.

Scanned with CamScanner

În fine, mai citǎm un pasaj dintr-o oraţie de nuntă, tot moldovenească [438], în care numărul butoaielor cu vin pretins de către solul împărătesc de la părinţii miresei e de ordinul miilor:

...să vă gătiţi
Cu mii de buţi de vin,
De ialomiţi grase
Şi de copile frumoase... [439]

Dar o asemenea hiperbolă e rarisimă; ea constituie, în conăcării, o excepţie. E greu de imaginat un motiv mai reprezentativ pentru nuntă decît butoaiele cu vin. El apare ca un simbol al chefului şi petrecerii unei mari colectivităţi, cum e nunta chiar în lumea rustică, darmite cînd e vorba de o nuntă împărătească! Remarcăm totodată că, în conăcării, buţile cu vin figurează de obicei în fruntea seriei de pregătiri pentru primirea împăratului-mire, ceea ce înseamnă că ele constituiesc elementul socotit cel mai important din toate. Aşadar, în baza documentelor folclorice mai sus expuse, ne credem îndreptăţiţi a conchide că butoaiele cu vin alăturate, peste care, la români — în variantele baladei nunţii — i se cere mirelui să sară cu calul, sînt o influenţă venită din ceremonialul nupţial şi anume, motivul acesta a fost sugerat de imaginea butoaielor cu vin, care apare atît de frecvent în oraţiile de nuntă.

Acest motiv convenea baladei cu atît mai mult, cu cît — spre deosebire de motivul sud-slavic al săritului peste caii alăturaţi — el nu se termină o dată cu executarea saltului, ci îndată după ce eroul izbuteşte să sară butoaiele, dă drumul vinului să curgă, de beau nu numai toţi nuntaşii, ci îşi adapă şi caii cu vin, iar în curtea letinului se fac bălţi de vin! El e menit prin urmare să ilustreze copiozitatea băuturii atît de tipică nunţii în genere şi în special la curtea letinului cel vestit de bogat, cu prilejul măritişului fiicei sale. Tot o influenţă venită din datina nunţii, considerăm noi şi o altă ispravă din ciclul probelor, frecvent întîlnită în variantele româneşti, însă complet necunoscută variantelor sud-slave ale baladei şi anume săritul cu calul peste mai multe teancuri.[440] de postav (7 sau 9 sau un număr nedefinit) ori peste lăzi cu postav. Iată un exemplu după o variantă din Muntenia:

...Savai, letinul bogat
Şi de lege lepădat,

---

[438] Din sat. Bicaz, jud. Neamţ.
[439] Sevastos, *Nunta*, p. 117.
[440] Numite, după variante, şi „topuri" ori „viguri".

Scanned with CamScanner

El p-atît nu se lăsa:
Teancuri de postav punea
Și din gură ce-mi grăia?
— *Să s-aleagă mirele...*
Să saie teancurile,
Să ie postavurile,
Să le-mpartă la nuntași,
La nuntași, la călărași! [441]

sau în varianta din Dobrogea:

...Sava letinul bogat...
Șepte teancuri că-mi scotea,
Șepte teancuri de postav,
De cel moale și puhav,
Binișor le rînduia,
Din gură așa grăia:
— Care-mi este mirele...
Sară postavurile,
Și să taie sforile,
Nunta el ca să-și îmbrace...
Care cum a fi omul,
Așa să-i dea postavul! [442]

sau după o variantă olteană:

...Iar Pătru letin bogat...
Nóo postavuri că loa,
Toate-n rînd că le punea... etc. [443]

sau încă, după altă variantă olteană, din același județ:

...Dar letinu ce-mi făcea?
Nici p-aia nu se lăsa,
Șapte teancuri aducea,
Șapte teancuri de postav
Adus de la Țarigrad.
În curte mi le-aducea
Și la rînd mi le punea
Și din gură mi-și striga:
— Care mi-e ginerele...
Să saie teancurile,

[441] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 657, vv. 69—83.
[442] Burada, *O călătorie*, p. 214—215.
[443] Gr. ns., I, p. 40; din sat. Măciuca, com. Popești, jud. Vîlcea.

Scanned with CamScanner

Să le taie sforile,
Să-şi ia postavurile,
Să le dea pe la nuntaşi,
La nuntaşi, la sichiraşi,
La dalbii de coconaşi.[444]

Şi firește, nunul izbutește să-ndeplinească cu succes această probă:

...Frumos calu-nfierbînta,
Teancurile le sărea,
Sforile mi le tăia,
Postavurile le lua,
Pe la nuntaşi le-mpărţea:

... Cum era şi nuntaşul,
Aşa-i da şi postavu...[445]

Acest motiv al teancurilor de postav, peste care sare cu calul său nunul şi pe care apoi le-mparte nuntaşilor mirelui este ecoul obiceiului foarte caracteristic nunţii de-a se oferi daruri de tot felul la diferite persoane participante la ceremonialul nupţial: în primul rînd, mirele trimite daruri miresei, după cum şi mireasa nu întîrzie de a-i trimite mirelui — ca un răspuns prompt la darurile primite de la acesta — cu care ocazie se spun oraţii speciale cunoscute sub numele de schimburi.[446] Apoi, sînt darurile oferite de mireasă la nuntaşi — ceea ce are loc tot cu rostiri de oraţii, cînd e vorba de cei mai însemnaţi dintre ei — începînd cu nunul şi nuna, apoi continuînd cu socrii, cu conăcarii, cu vornicii.... etc., cărora le dăruieşte, la fiecare, după importanţa rolului său: cămaşă, ie, maramă, prosop, ciorapi, batistă... *Este o adevărată orgie de daruri.* Iar miresele, care sînt fiice de gospodari fruntaşi în sat, au ambiţia de a-i satisface din plin pe cei în drept — după datină — cu daruri cît mai bogate cu putinţă, pe care au avut grijă, cu cîţiva ani înainte de măritiş, să le pregătească. Este aceasta o chestie de prestigiu social în lumea rurală. Teancurile de postav din baladă nu sînt numai o hiperbolă menită să ilustreze marea bogăţie a menţionatelor daruri la o mireasă atît de avută ca fiica letinului cel vestit prin bogăţiile lui, ci în acelaşi timp ele sînt un simbol al acestui aşa de caracteristic şi de străvechi uz

---

[444] FOM, II, p. 131—133; cf. şi *Ibid.*, p. 139; Alecsandri, PP, p. 200, vv. 69—72; FOM, III, p. 25; Făgeţel, *Verde*, p. 40.
[445] FOM, II, p. 133.
[446] Cf. Marian, *Nunta*, pp. 330—351, 809—841; Sevastos, *Nunta*, pp. 125—149.

Scanned with CamScanner

nupțial. Acest uz nupțial s-a repercutat hiperbolic în baladă, luînd proporțiile fantastice ale voluminoaselor teancuri, grămădite unul peste altul; iar pe de altă parte s-a simplificat la maximum, reducînd darurile de nuntă exclusiv la postavuri. Ca o compensație însă, postavurile sînt de diferite calități, așa că, la împărțeala lor se ținea seamă de rangul nuntașului sau, precum sună formula din balada nunții:

...Cum era și nuntașul,
Așa-i da și postavul... [446a]

Relevăm detaliul interesant că în orațiile de nuntă ținute la momentul ceremonial al oferirii de daruri, întîlnim deseori — întocmai ca și-n baladă — termenul de *teancuri* și anume, mărfurile scumpe cumpărate de mire sau de mireasă, în vederea dăruirii, sînt adunate în teancuri mari și legate bine spre a fi apoi încărcate în corabie. Căci ei nu le cumpără doar de undeva de aproape, dintr-un tîrg oarecare din țară; ci tocmai de la Țarigrad, unde se duc de obicei pe mare:

...Pe mare-n sus au plecat...
Pînă-n tîrg la *Țărigrad*...
Iar în tîrg în *Țărigrad*,
Ei trei zile au îmblat
Și trei nopți neîncetat
Și tot marfă-au căutat...
Frumușică au aflat
Milioane de galbeni
Pe dînsa au dat,
În teancuri o au adunat
Și-n tipsii de diamant
Toată frumos o au legat,
La corabie au cărat-o,
Pe corabie au încărcat-o... [447]

sau:

..În oraș. în *Țarigrad*,
Ei trei zile au umblat,
Pîn'ce marfă au aflat,
Mii de galbeni ei au dat

[446a] *Alecsandri*, PP, p. 200, vv. 79—80; FOM, II, p. 139.
[447] *Marian, Nunta*, pp. 333—334, 344, 812, 827.

Scanned with CamScanner

Şi în teancuri au legat-o,
La corăbii au cărat-o... [448]

Ba încă terminologia folclorică a teancurilor era aşa de înrădăcinată, încît ea cunoştea şi un derivat verbal de la acest apelativ, ca în următorul exemplu, pe care-l desprindem dintr-o oraţie de nuntă, referitoare la darurile trimise miresei de către mire:

...Toate le-a *tencuit* [449]
Şi-n corabie le-au clădit
Şi corabia pe mare a pornit... [450]

Ţarigradul, ca tîrg de mare faimă, de unde sînt cumpărate darurile de nuntă, apare foarte frecvent în oraţiile ţinute la oferirea lor.[451] Precum s-a văzut deja mai sus, şi teancurile de postav din baladă erau aduse tot din Ţarigrad. E nevoie să amintim că, în ce priveşte mărfurile scumpe, hainele cele mai elegante şi mai la modă, podoabele cele mai preţioase..., Ţarigradul era în trecut ceea ce e Parisul în epoca modernă şi contemporană. O variantă românească a baladei, din Oltenia ne prezintă întrucîtva diferit acest motiv din ciclul probelor. Postavurile nu mai sînt în teancuri mari aşezate unul peste altul, ci sînt atîrnate sus pe frînghie, peste care trebuie să sară mirele călare şi s-o taie, ca să cadă postavurile, iar apoi să le împartă la nuntaşi:

...Dar letinul cel bogat...
Frînghiile-mi întindea,
Postavuri negre punea
Şi deodată că striga:
Care este ginerele
Să sară frînghiile! [452]

Ca de obicei, nunul e cel care săvîrşeşte această ispravă:

...Tot pe cal încăleca,
Frînghiile le tăia,
Postavurile mi le lua... [453]

---

[448] Sevastos, *Nunta*, pp. 135, 147.
[449] Cu sensul: le-a aşezat teancuri.
[450] Sevastos, *Nunta*, p. 126; Marian, *Nunta*, p. 830, 838.
[451] Cf. Marian, *Nunta*, p. 333, 334, 338, 341, 342, 344, 809, 812, 814, 818, 820, 823, 824, 827, 829, 830, 831, 834, 836, 840; Sevastos, *Nunta*, p. 126, 129, 131, 132, 136, 141, 142, 147; *Folclor din Transilvania*, III, p. 272; FOM, V, p. 131; I. G. Sbiera, *Poveşti şi poezii populare româneşti*, Bucureşti, 1971, p. 455, 458, 460.
[452] Făgeţel, *Verde*, p. 40.
[453] *Ibidem* p. 41.

Scanned with CamScanner

Dar această variantă ne apare ca o treaptă de tranziție către o altă variantă, unde motivul ia o formă cu totul distinctă în comparație cu cea general răspîndită, pe care am prezentat-o mai sus. Ne gîndim la o variantă tot oltenească, din sudul provinciei [454], în care nu mai e vorba de niște teancuri și nici de postavuri, ci de prosoape multe întinse pe frînghie sus de tot, în înaltul cerului. Mirele, printr-un salt gigant, trebuie să sară peste frînghie și în același timp s-o taie cu sabia, făcînd astfel să cadă prosoapele:

...Dar letinul ce-mi făcea?...
Prosoape de mătasă lua
Și pe sfoară le-ntindea,
În slăvi că le ridica,
Iar din gură că-mi striga:
— Care este mirele...
Ca să taie sforile,
Să cadă șervetele! [455]

Nunul încalecă și după ce face vînt calului:

...Deodată de-i sumuța...
Unde-n slavă că săria
Și cu paloșul că da
Sforița că le tăia
Șervețele că cădea.
El după cal că săria,
Cu paloșul le croia
Și pe la cai le punea:
De era cu calul murg,
Îi da șervet de Cîmpulung,
De era cu calul breaz,
Îi da șervet de atlaz.
Pe la toți caii-atîrna... [456]

Recunoaștem și în acest aspect al motivului influența datinii nunții asupra baladei. În adevăr, în citatul pasaj, ne este înfățișat — tot în cadrul tradiționalei împărțiri de daruri la nuntași din partea miresei — uzul legării năframelor sau chiar a șervetelor de frîul cailor sau de coarne la boi. Iată ce ne spune în această privință Marian, vorbind despre pregătirile care au loc în vederea

---

[454] Din com. Celeiu, fost jud. Romanați.
[455] FOM, II, p. 206, v. 241 sqq.
[456] Ibidem, p. 206, vv. 285—292.

Scanned with CamScanner

plecării alaiului nunții la cununie: „. . . Mai înainte însă de a pleca, cu căruța sau carul, o nevastă înrudită cu mireasa *leagă de căpestrele cailor și de coarnele boilor* năfrămi, care sunt menite pentru cărăuși, adică pentru cei ce mînă vitele prinse la trăsuri...[457]“ Iar cealalată monografistă a nunții românești, Elena Sevastos, ne informează de asemenea că: „La finirea conăcăriilor, se leagă cîte-o năframă frumoasă la frîiele cailor conăcarilor . . .“ [458] Desigur, acestea sînt daruri din cele mai obișnuite și totodată din cele mai mărunte la nuntă, destinate nuntașilor călăreți sau celor ce conduc carul cu zestrea ori căruțele sau trăsurile cu oaspeți. Ele însă au o deosebită importanță, pentru că marchează în chipul cel mai distinct alaiul nupțial. Oricine îl vede astfel împodobit, își dă seama de departe că trece nunta. Credem totuși că această influență asupra baladei a avut loc tîrziu. E ceea ce reiese și din faptul că se dovedește a fi foarte limitată. În alte variante, n-o mai întîlnim. Tot tîrzie este și grefarea aceluiași motiv pe varianta din Dobrogea, în finalul ei, cu totul în afara ciclului probelor. După ce mireasa a fost recunoscută de către nun dintre cele 7 fete și condusă de el la carîtă, ea leagă batistele la cai:

...Pe la cai, pe la picioare,
Mi-a legat tot mărămioare,
Mărămioare roșioare... [459]

În aceeași variantă, chiar în proba recunoașterii miresei, aflăm de asemenea un motiv, pe care-l considerăm tot reflex al unui uz consacrat al nunții. Se știe că salutul mirilor față de nun constă în a-i săruta reverențios mîna. În varianta dobrogeană, nunul nu folosește procedeul ademenirii miresei cu vreun dar scump ca în alte variante; ci el își someză pur și simplu fina să iasă din rîndul celorlalte fete și să-și îndeplinească datoria de a-l omagia așa cum cere datina:

— Care-mi este oare fina?
Vie să-mi sărute mîna! [460]

Și probabil, la fină, acest salut era atît de puternic simțit ca o imperioasă datorie, încît ea n-a putut rezista chemării nunului și a ieșit singură afară din rînd. Tot printre influențele tardive primite de baladă s-ar părea că trebuie să grupăm și motivul *pochinzărilor*, dacă avem în vedere pe de o parte faptul că el nu figurează

---

[457] Marian, *Nunta*, p. 405.
[458] Sevastos, *Nunta*, p. 124.
[459] Burada, *O călătorie*, p. 217.
[460] Ibidem, p. 216.

Scanned with CamScanner

în toate variantele, iar pe de-alta, fiindcă, în construcția epică a baladei prezintă aparențele unui adaus la schema temei de tipul primar. Astfel, într-o variantă olteană din sudul provinciei [461], ni se povestește că, la întoarcerea nuntașilor cu mireasa la București, letinul

...Și el *pochinzeri* că da,
Nunta de o petrecea... [462]

Prin urmare, e vorba aici de nuntașii miresei, care unindu-se cu cei ai mirelui, au însoțit-o pînă la locuința acestuia. În altă variantă, din nord-estul Olteniei (din Drăgășani, jud. Vîlcea), cînd — după săvîrșirea cu succes a tuturor probelor — mirele și nuntașii săi pleacă împreună cu mireasa de la letin, acesta

...Cincizeci *pochinzări* le da...
Tot feciori de negustori,
Călări pe cai gălbiori,
Coamele-mpletite-n flori... [462a]

Sau, din același județ:

...Dar letinu ca letinu...
După nuntă-mi trimetea
Vreo cincizeci de *pochinzeri*,
Toți pe bidivii călări... [463]

O altă variantă munteană, din extremul sud-est al provinciei [463a], vorbește de asemenea despre *cochinzerii* trimiși de letin la sărbătoarea nunții de la București:

...Dar letinul cel bogat,
P-aceea nu s-a lăsat —
Cochinzeri că-mi trimetea
Și cu toții că juca... [464]

În fine, o variantă dobrogeană povestește și ea că, la plecarea mirelui cu mireasa însoțiți de nuntași, letinul

...Pe *pocazei* trimitea,
Înainte se ducea,
Pîn-acasă ajungea... [465]

---

[461] Din com. Celeiu, fost jud. Romanați.
[462] Păsculescu, LPR, p. 207, vv. 395—396.
[462a] FOM, II, p. 140—141.
[463] *Ibidem*, p. 135.
[463a] Din Roșiorii de Vede, jud. Teleorman.
[464] MF, I, p. 111, vv. 109—113.
[465] Burada, *O călătorie*, p. 217.

Scanned with CamScanner

Pocînzeii sau *pocazeii* sau *pochinzerii* ori *pochinzării*, cum sînt numiți vorniceii prin diferite regiuni ale României — atît în Transilvania, cît și dincoace de Carpați, cu deosebire în Muntenia și Oltenia —, sînt, după părerea noastră, un termen autohton, care în terminologia folclorică a nunții l-a precedat pe cel de vornic și vornicel, de origine slavă (sl.дворникъ). El face parte din fondul dacic al lexicului nostru. Presupunerea lui Tiktin că *pocînzei* ar putea să aibă ca prototip pe sl. *pokazati* [466] este total lipsită de temei. În nici o limbă slavă nu există vreun derivat de la показати (= ⟨ a arăta ⟩), care să fi pătruns în terminologia nunții, la vreunul din popoarele apartenente la această gintă, pentru ca apoi să ne fi fost transmis nouă. Pe de altă parte, deși terminologia folclorică a nunții posedă la români o întreagă serie de termeni fundamentali de al căror autohtonism nu ne putem îndoi, ca *nuntă*, *nun*, *nună*, *naș*, *nașă*, *a peți*, *pețitori*, *mire*, *mireasă*, *fină*, *a cununà*, *cununie* . . . etc., ea a fost totuși invadată de termeni slavoni în epoca marii influențe slave, ca de exemplu: a logodi, logodnă, staroste, diver, druște, vornic, uncrop . . . Termenul *pochinzeri* însă nu poate fi circumscris acestei influențe, neavînd nimic comun cu limbile slave. El aparține fondului celui mai vechi de cuvinte al limbii române, deși etimologia lui constituie pentru lingviști o mare enigmă. La concurența cu termenul mai nou, care e *vornic,* termenul autohton *pochinzer* sau *pocînzel* s-a eclipsat din ce în ce mai mult, mergînd adesea pînă la completa sa dispariție. Totuși, el s-a mai păstrat încă prin unele regiuni mai conservative ale țării. Elena Sevastos ne informează că în Muntenia — fără o localizare mai precisă — în prima sau în a doua zi după nuntă „părinții fetei trimet către tineri daruri cu unul, doi sau chiar mai mulți *pocănzei.* De românu-i bogat, poate avea opt și chiar zece. *Pocănzeii îs gătiți frumos și împodobiți cu năfrămi*“ [467]. Deci pe unde s-a mai conservat încă acest termen, el e circumscris exclusiv sensului de nuntași ai miresei. Un alt motiv specific nupțial, tot de influență tîrzie, îl constituie invitarea la nuntă cu plosca. O aflăm în varianta Pamfile din sudul Moldovei (com. Țăpu — fostul jud. Tecuci). Aici, însuși Ștefan Vodă, care e nun mare, avînd în mîna plosca cu vin, umblă din casă-n casă pe la rude, poftindu-le la nuntă:

...Ștefan-Vodă că pornea...
Plosca în mînă lua,
Neamurile le poftea... [468]

[466] Cf. H. Tiktin, *Rumänisch-deutsches Wörterbuch*, București, p. 1196 s.v.
[467] Sevastos, *Nunta*, p. 336.
[468] Pamfile, *Cîntece*, p. 63, v. 16 sqq.

Scanned with CamScanner

Nunul, firește, are dreptul să invite la nuntă pe oricine dorește; însă de obicei nu el este cel care umblă cu plosca prin sat; ci, conform tradiției, treaba aceasta cade în sarcina vornicilor, care pe alocurea sînt numiți chemători. Unul din ei întinde gazdei plosca să bea, în timp ce spune o scurtă oratie de invitare din partea socrilor și a nunului, precum și din partea mirilor. Dacă cel poftit gustă vinul sau rachiul din ploscă — adică dacă „închină", precum se zice, rostind simultan și urări la adresa mirilor — e semn c-a acceptat invitația.[469] Acest rit nupțial e atît de caracteristic pentru actul invitării, încît el a devenit în graiul românilor de pretutindeni simbol și a pătruns în domeniul paremiologic sub aspectul a diferite locuțiuni: ⟨ a umbla cu plosca, ⟩, ⟨ a aștepta plosca ⟩... etc. Trebuie să relatăm însă că motivul umblatului cu plosca nu mai apare în alte variante ale baladei, în afară de cea citată, de unde se vede clar că aici avem a face cu o tîrzie grefare a lui, care este totodată și locală. Un alt motiv nupțial fixat tîrziu în baladă îl aflăm la ultima probă a ciclului: la recunoașterea miresei. În cîteva din variantele românești ale baladei, nunul o ademenește pe mireasă să iasă din rîndul celorlalte fete asemenea la chip și la port cu ea, oferindu-i o cunună frumoasă. Astfel, într-o variantă munteană din cîmpia Dunării, nunul — prinzîndu-se-n horă cu trei cununi în mînă, după numărul fetelor între care era și mireasa — îi poruncește acesteia să vină la el să-și recunoască cununa și să și-o ia:

...*Trei cununi* el mi-și lua,
În horă iute intra
Și din gură-așa zicea:
— Care este mireasa?
Să-și cunoască *cununa!*
Mireasa se alegea,
Cununa veselă *lua*,
Lui nași-său mulțumia
Și mîna i-o săruta... [470]

---

[469] Cf. Marian, *Nunta*, pp. 275—283.
[470] Apostolescu, BP, p. 41.

Scanned with CamScanner

În alte două variante muntene — una din sud-estul, iar cealaltă din sudul provinciei — nunul o atrage pe mireasă, arătîndu-i o oglindă și o cunună:

...O tavă de-argint lua
Și pe ea mi-și așeza
Oglinda și *cununa*,
Fetelor le-o arăta... [471]

În același timp, nunul le spune că aceste daruri sînt destinate miresei și amenință cu sabia pe oricare alta ar cuteza să vină să le ia:

— Care-mi este fina mea,
Vie să-și ia oglinda
Să se gătească cu ea,
Să-și ia și cununița,
Cunună-se cu dînsa... [472]

Mireasa nu întîrzie de a se duce la nun să-și primească darurile:

...Din fete că s-alegea,
La tavă mîna-ntindea,
Cununa că și-o lua,
Cununa și oglinda... [473]

În fine, după o altă variantă munteană — din nord-vestul provinciei [474] — nunul reușește s-o ademenească pe mireasă oferindu-i o cunună și o salbă:

...El la fete se ducea
Și din gura-așa striga:
— Care-mi este mireasa,
Vie să-i dau cununa
Cununa și sălbița! [475]

Totodată nunul le amenință cu sabia pe celelalte. Atunci, mireasa iese din rîndul celor 7 fete:

...Mireasa care-mi era,
Lăcrămile-o podidea,
De-o sfîntă cruce-și făcea
Și la naș că se ducea.

---

[471] FOM, IV, p. 98.
[472] *Ibidem.*
[473] *Ibid.*; cf. și G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 655—656, vv. 179—206.
[474] Com. Corbi, fost jud. Muscel.
[475] P. Caraman, colecție inedită.

Scanned with CamScanner

Dar naşu-so ce-mi făcea?
Cununa-n cap i-o punea
Şi sălbiţa că i-o da,
De mînă că mi-o lua... [476]

Cununa din citatele variante este simbolul cel mai elocvent al căsătoriei. Prin ea se săvîrşeşte ritul cel mai important al nunţii, care perfectează unirea mirilor. Este evident că motivul acesta a fost sugerat variantelor baladei de datina nunţii. Se ştie că în multe regiuni ale ţării mireasa îşi pregăteşte din vreme cununa. Cel mai adesea ea o primeşte în dar fie de la mire, fie de la prietenele ei şi e împletită uneori din flori naturale ori din crenguţe dintr-un pom roditor, iar alteori din flori artificiale sau alteori din monede de argint ori chiar de aur, cam în genul unei salbe. Nu o dată, această cunună e folosită chiar şi de preot cînd oficiază la biserică taina cununiei.[477] Fapt foarte semnificativ, în ultima variantă citată mai sus, nunul îi pune miresei cununa pe cap, ceea ce credem că e un vestigiu arhaic, care aminteşte de timpul cînd în adevăr nunul şi nuna aşezau pe capul mirilor cununile. De aceea doar se şi zice că ei îi cunună. Cu vremea însă, actul ritual al datinii a trecut exclusiv asupra preotului, fiind integrat ceremonialului strict religios.

Dar s-ar părea că însuşi motivul recunoaşterii miresei, privit în întregul său — acel motiv care, în tema epică încheie ciclul probelor — este împrumutat de baladă din ceremonialul nupţial şi adaptat scopurilor sale poetice. Hasdeu chiar a crezut că poate identifica respectivul motiv cu unul întrucîtva asemănător din ritualul peţirii.[478] El s-a întemeiat pe celebrul loc din *Descriptio Moldaviae* a lui Cantemir, unde — după ce citează frumoasa oraţie alegorică în uz la peţit, cu tînărul împărat plecat la vînătoare şi cu căprioara, căreia i-a pierdut urma acolo la casa aceea — ilustrul etnograf povesteşte cum peţitorii cer părinţilor fetei să le aducă numaidecît căprioara ascunsă acasă la dînşii. Atunci, „. . . e adusă o slujnică bătrîioară şi urîtă, îmbrăcată în zdrenţe şi sunt întrebaţi dacă aceea este cărpioara pe care o caută . . .“ [479] Peţitorii, uimiţi şi indignaţi de aşa monstruoasă apariţie, răspund că nu e aceea şi spre a-i lămuri pe ai casei, ei spun cum arată căprioara căutată

---

[476] Ibidem.
[477] Cf. Marian, *Nunta*, pp. 284 sqq, 440 sqq.
[478] Cf. Hasdeu, EMR, IV, p. CXXV.
[479] „...ancilla quaedam vetula, deformis, laciniis induta, educitur et an ea cerva sit, quam persequerentur interrogantur...“ D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, p. 132.

Scanned with CamScanner

de dînșii, făcînd cu acest prilej portretul unei fete de o frumusețe ideală: „cu părul de aur, cu ochi de șoim, cu dinți, șiruri de mărgăritare, cu buzele mai roșii decît cireșele, cu mijlocul de leoaică, ... cu gît de lebădă, cu degetele mai netede decît ceara, iar cu fața mai strălucitoare decît soarele și decît luna".[480] În cele din urmă, determinați de amenințarea cu armele, „părinții o aduc pe fată gătită după cît le-ngăduie puterile lor. Petitorii, cum o văd, spun îndată că ea este căprioara dorită ..." [481] Marian, înfățișîndu-ne același rit dintr-un sat din Bucovina, sîntem surprinși de perfecta lui identitate cu cel descris de Cantemir. În relatarea lui Marian, aflăm însă o înșiruire de mai multe persoane bătrîne sau urîte și sărăcăcios îmbrăcate aduse pe rînd în fața petitorilor. Nu încape nici o îndoială că așa a fost pe timpul lui Cantemir, numai că el a prezentat faptele mai laconic, omițînd unele detalii care i s-au părut de prisos. Astfel, Marian ne informează că la cererea stăruitoare a petitorilor să le arate „fiara" urmărită de ei, și dispărută acolo, gazdele o aduc mai întîi pe bunica fetei și-i întreabă dacă aceea este „fiara". Petitorii revoltați neagă cu strășnicie, în timp ce lăutarii sau cimpoieșul cîntă „un bocet de jele și supărăcios" [482]. După aceea, o aduc pe mama fetei. O resping și pe ea mînioși. Apoi, aduc „o servitoare bătrînă și urîtă, hîd și cotrințos îmbrăcată".[483] Repudiind-o și pe aceasta, petitorii zugrăvesc chipul celei căutate de ei, nu mai prejos de felul cum e portretizată la Cantemir. Atunci de-abia, părinții o aduc pe fiica lor gătită-n haine de sărbătoare. Taraful de lăutari, îndată ce-o zăresc „își rup strunele cîntînd și jucînd la ușă de bucurie că se găsi fiara pre care a văzut-o tînărul împărat ..." [484]

Raportînd acum motivul recunoașterii miresei din balada noastră la această scenă hilară din ritualul petirii, noi sîntem de părere că identificarea făcută de Hasdeu nu este nicidecum acceptabilă. Este drept însă că o oarecare analogie — destul de frapantă chiar — între un motiv și altul există; aceasta n-o putem contesta. *Dar ele sînt departe de a fi identice. Deci, nu poate fi vorba, în tema baladei, de adoptarea unui motiv împrumutat din datina nunții.* Relevăm faptul deosebit de interesant că acest

---

[480] „capillis fuisse aureis, oculis falconum, dentibus unionum in modum dispositis, labiis cerasa rubore superantibus, medio leonino,... collo cygneo, digitis cera glabrioribus, facie autem solo et luna splendidiore". *Ibidem.*

[481] „...parentes filiam educunt, prout patiuntur ipsorum vires, adornatam, quam visam illico proci cervam exoptatam esse pronunciant..." *ibid.*

[482] Marian, *Nunta*, p. 110.

[483] *Ibid.*

[484] *Ibid.*, p. 111.

Scanned with CamScanner

motiv este comun tuturor variantelor baladei, atît celor românești cît și celor sud-slave. În consecință, noi l-am primit pentru prima oară de la sîrbi chiar așa în forma sub care figurează în variantele noastre. Și trebuie să subliniem că nici slavii meridionali — în special sîrbii, cînd au plăsmuit tema epică respectivă — nu l-au împrumutat nici ei din ceremonialul nupțial. Vom arăta aiurea adevărata origine a acestui motiv. Deocamdată — pentru a scoate în relief deosebirea tranșantă dintre motivul nupțial și cel al baladei — ne limităm a sublinia că, pe cînd primul se caracterizează prin comicul irezistibil, pe care-l stîrnește la toți cei prezenți perindarea diferitelor figuri de femei bătrîne și urîte prin fața peților, celălalt motiv, dimpotrivă, e serios prin excelență și chiar grav. Apoi, în primul, avem a face cu o serie de figuri feminine, care apar succesiv; în al doilea însă, cu o serie de fete care apar simultan. Pe de altă parte, în primul e vorba de diferite travestiri, care se succed; în al doilea, de una și aceeași îmbrăcăminte, elegantă la toate fetele din serie. În sfîrșit, finalitatea dominantă a primului motiv este aceea de a crea un contrast cît mai izbitor între toate figurile feminine care au precedat-o pe fata peților și între această fată, pentru a pune astfel în lumină frumusețea ei neobișnuită. În motivul din baladă un asemenea contrast nu există; ci din contră, toate fetele din serie simultană seamănă leit una cu alta, la chip ca și la port, de parc-ar fi născute toate de aceeași mamă, cum spune o variantă sud-slavă. Scopul principal este aici de a-l induce în eroare pe erou, punîndu-l astfel în imposibilitate de a-și recunoaște mireasa și de a reuși s-o dobîndească.

Un motiv, care în mod sigur reprezintă, în balada românească, un ecou al ceremonialului nupțial este acel al întrecerii călare dintre mire și nun, întrecere care are deznodămînt fatal: moartea mirelui. Îl aflăm în patru variante oltene din Cîmpia Dunării [485], și într-o variantă munteană. Iată ce ne povestește una dintre variantele din Oltenia despre mire după plecarea lui de la curtea letinului:

...Pe la calea jumătate,
Cu naşu-său călărea,
La-ntrecutele să lua. [485a]

După o alta, tot olteană [486], pe cînd nunta se-ntorcea cu mireasa la București, nunul rămas în urmă împreună cu mirele, propune

[485] Toate din jud. Dolj.
[485a] FOM, I, p. 564, vv. 81—86 (Poiana Mare).
[486] Din Boureni.

Scanned with CamScanner

acestuia să se ia la-ntrecere călări, ca să-şi ajungă mai iute pe nuntaşi:

— Alei, finişorul meu!
Amîndoi să ne-ntrecem,
Nunta ca s-o ajungem.
Şi-amîndoi se întrecea.
Da finu-său ce făcea?
Că Negru aşa fugea,
De naşu-său rămînea...
Negru se înfierbînta,
Şapte sate le trecea
Şi nunta o ajungea
Şi-nainte îi ieşia!...

Odată Negru greşea,
Capul în piept îşi punea,
Şi de trei ori necheza,
De trei ori se poticnea,
Drept în creştet îl trîntea,
De grumajii îi frîngea
Ca mort pe loc îl lăsa!... [486a]

În fine, după varianta munteană, din nord-vestul provinciei [487], pe cînd alaiul nunții cu mireasa tocmai pornise spre București, de la conacul făcut la Puțul-Porumbului, mirele se ia la-ntrecere călare cu nunul:

...Şi de-acolo cînd pleca,
Ginerele, măi, ce făcea?
Pe-un cal, măi, că-ncălica,
Cu nunul alăturea,
La-ntreceri că se loa.

Foaie verde viorea,
Calu giner'lui ce făcea?
Iute, măi, că îmi mergea,
Odată se poticnea,
Pe ginere mi-l trîntea,
Pe loc, măi, că îmi murea... [488]

[486a] FOM, III, p. 28; cf. şi MF, I, p. 1260, vv. 50—54 (din com. Giubega); TR, V, p. 323 (din com. Cătunele).
[487] Jud. Argeş.
[488] FOM, III, p. 787, nr. 47.

Scanned with CamScanner

În cadrul datinii nunții, este bine cunoscut la români, în toate ținuturile locuite de ei, obiceiul întrecerilor cu cai între nuntașii flăcăi. De aceea apare nespus de bizar faptul că nici unul din cei doi monografiști ai nunții românești — Marian și Elena Sevastos — nu tratează despre acest deosebit de important și străvechi uz nupțial. Dar deja Cantemir ne vorbește despre „întrecerea cailor“[489] ca despre un obicei consacrat de tradiție și bine organizat, care nu putea lipsi din ceremonialul nunții. Savantul domn moldovean ni-l înfățișează ca o prelungire a luptei dintre cele două tabere de nuntași — ai mirelui și ai miresei — care acum sfîrșeau prin a se împăca, adunîndu-se toți la casa socrilor mici, de unde pornea o altă luptă, de data aceasta cu caracter de emulație pură: întrecerea călăreților. Tot el ne spune că cel ce învingea la această întrecere era răsplătit de către mireasa însăși cu un premiu mai dinainte pregătit. Și nu numai călărețul, ci și calul: „...Biruitorul primește de la mireasă un premiu anume destinat lui, iar calului i se pune la gît o cunună de flori iscusit împletită“.[490]

Mărturie că acest motiv, reflectat în baladă din datina nunții, este de dată tîrzie și totodată regional, o constituie faptul că el apare numai în cîteva variante. Marea majoritate a variantelor românești nu-l cunoaște. Pe de altă parte, discordanța dintre respectivul motiv și tema baladei este ea însăși un elocvent indiciu că avem a face aici cu un adaos ulterior.

Un alt motiv atras în baladă, tot din ritualul nupțial și tot la o dată tîrzie, este cel al ruperii cheotoarei soacrei mici de către ginere, în momentul cînd alaiul nuntașilor pornește cu mireasa de la casa părinților ei, precum aflăm din următoarea variantă din sudul Olteniei [491]:

. .Și căretele pleca
Și ginerele rămînea,
Să rupă soacrei chetoarea.
El o dată de zor trăgea,
El nici rupea chetoarea,
Și rupea rochia,
Iar soacra îl blestema:
— Dar-ar Dumnezeu să dea
Calu-ți să se poticnească,
Tocma-n cap să te trîntească! [492]

După o altă variantă, tot din Oltenia meridională [493], mirele împlinește ritul în chestiune — căci avem a face aici cu un rit — fiind asistat de nuni. Totodată, mirele dă soacrei o sumă de bani

---

[489] „equorum certamen“.
[490] „Victor a sponsa praemium destinatum accipit, equo autem corona e floribus solerter plexa imponitur“. D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, p. 133.
[491] Din com. Giubega, jud. Dolj.
[492] MF, I_2, p. 1260, vv. 40—49.
[493] Din com. Boureni, jud. Dolj.

Scanned with CamScanner

care prezintă aparența unei răscumpărări pentru actul violent aplicat ei:

...Ginerele acuma
Cu naşu-său rămînea,
Rămînea la soacră-sa,
Ca să-i rupă cheotoarea...
Mîna-n pozunar băga,
Un pumn de galbini umplea...
Şi-n sîn soacrei i-arunca...
Şi cînd de chetoare-o apuca
Şi guleru-i sfîşia
Şi cu naşu-său pleca,
Soacră-sa îl blestema:
— Alei muică, dragă muică,
Mult tu să nu zăboveşti,
Cu naşu-tău să te-ntreci
Şi calu să te trîntească,
Mîna dreaptă să-ţi scrîntească
Iar pe-a stîngă să ţi-o frîngă;
Domnul zilele-ţi sfîrşească,
Fie voia cea cerească! [494]

Mai multe variante ne povestesc că mirele uită să săvîrşească ritul în chestiune la momentul cuvenit şi-şi aduce aminte de el abia după ce a plecat cu mireasa în fruntea alaiului nuntaşilor. Atunci el se-ntoarce înapoi călare ca să-l aducă la-ndeplinire, aşa cum cere datina, de exemplu:

...Dar pornea carîtele
Pe cîmpu cu florile...
Dar ei, frate, ce făcea?
Numai una c-o uita:
Ginerele nu rupea
Chetoarea la soacră-sa.
Îndărăt că să-ntorcea,
La soacră-sa să oprea
Şi chetoarea i-o rupea.
I-o rupea pe jumătate
Şi mîneca a treia parte...
Apoi, de aici pleca,
Iar soacră-sa-l blestema:
— Dar-ar, muică, Dumnezeu
Ca calu să-ţi poticnească,
Drept în cap să te trîntească,
Junghetura să-ţi zmintească,
Să mîi calu ca muţii,
Să te plîngă părinţii! [495]

După o altă variantă olteană din sud [496], mirele se-ntoarcea din drum, călare, împreună cu nunul:

Iată nunta c-o pornea
Numai una c-o uita:
Ca să-i rupă chetoarea,
La gît, de la soacră-sa.
Şi-ndărăt că să-ntorcea,
Cu naşu-său să ducea,
Ca să-i rupă chetoarea [497]

---

[494] FOM, III, p. 27—28.
[495] TR, V, p. 323.
[496] Din Poiana Mare, jud. Dolj.
[497] FOM, I, p. 563—564.

Scanned with CamScanner

În fine, motivul respectiv figurează și în variantă bănățeană. Aceasta povestește că în momentul plecării nuntașilor cu mireasa, mama ei care se tînguia de jalea despărțirii *îl roagă pe ginere să-i rupă cheotoarea cămășii*, ceea ce el nu întîrzie a face, însă într-un chip cu totul barbar:

...Dară soacra, la plecare,
Cînd plîngea în jalea mare,
Pe Răducan îl chema
Și cerea, în pofta sa,
Ca să-i rumpă o cheptoare
De la pieptul cu durere! [498]

Trebuie să relevăm că în această variantă din Banat, așa „coreasă" cum este ea sub aspectul stilistic, de către Marienescu, motivul nupțial al ruperii cheotoarei soacrei mici — ca și alte motive folclorice ale ei — a fost respectat și redat în toată autenticitatea, precum se poate constata dacă-l raportăm, comparativ, la celelalte variante anterior citate.

Despre acest rit nu aflăm mențiune la folcloriștii noștri, colectori de materiale în legătură cu datina nunții. El ne este atestat însă, în ultimele decenii ale secolului trecut, în două sate din Oltenia — în com. Izvorul Rece, jud. Vîlcea și în com. Vînju Mare, jud. Dolj — de către *Răspunsurile la chestionarul lui Hasdeu* [499]: „Nașul cu ginerele și nașa cu mireasa de mînă ies afară și învîrt hora de trei ori: «*ginerele se-ntoarce și rupe cheutoarea soacră-si*»; *iar aceasta îi anină de gît o batistă sau o basma*; *ginerele îi aruncă un argint în sîn, sau «cel sărac, un leu»*..." [500]

Dar cea mai frecventă atestare a citatului rit rămîne aceea din variantele oltenești și bănățene ale „cîntecului nașului", care ni-l conservă fidel, deși într-o formă hiperbolică se urmăresc anumite efecte poetice. Demn de reținut e faptul că ritul ruperii cheutorii de la cămașa soacrei mici nu putea să fie îndeplinit de nimeni altul decît de mire, care primea de la soacră ca recompensă o batistă, în timp ce el îi oferea în schimb un dar în bani.

Ritul în chestiune avea în ochii lumii rustice românești o deosebită însemnătate. Care să fie oare sensul acestui curios rit? S-ar părea că actul ruperii cheutoarei de la cămașa soacrei de

---

[498] At. Marienescu, PPTr., p. 145.
[499] Cf. ms. rom. 3427, 124 v. BAR.
[500] Cf. apud Radu Răutu, *Nunta în Oltenia în „Răspunsuri la chestionarul lingvistic" al lui B. P. Hasdeu*, în *Revista de etnografie și folclor*, 12, 1967, nr. 4, p. 329.

Scanned with CamScanner

către mire, în momentul plecării cu mireasa de la casa părinților săi, este simbolul violentei despărțiri a mamei de fiica ei, despărțire survenită prin ginerele însuși, care i-o răpea pentru totdeauna din casă. E probabil însă că la acest sens simbolic se mai adaugă și un altul favorabil soacrei. Altfel, îndeplinirea ritului nu ar fi prezentat acel caracter de imperioasă necesitate și totodată de obligativitate pentru mire, precum reiese din citatele pasaje ale diferitelor variante. În adevăr, în toate variantele românești, unde apare acest motiv nupțial, ni se povestește că mirele — care uitase să rupă cheutoarea soacrei — se-ntoarce din drum, părăsindu-și mireasa și alaiul nuntașilor spre a săvîrși ritul, ceea ce era din partea lui un sacrificiu în toată puterea cuvîntului. Ca să facă aceasta, înseamnă că îndeplinirea ritului era un act nu numai necesar, dar în același timp neobișnuit de important, care nu putea fi omis sub nici un motiv. Importanța lui excepțională pentru soacra mică reiese în modul cel mai clar dintr-o variantă olteană din com. Leamna de Sus, jud. Dolj, unde mirele neglijează complet ritul cheutorii; el nu-și mai aduce aminte de dînsul nici măcar pe drum. Deci nu se mai întoarce și ritul rămîne neexecutat. Această neglijare e privită de către soacră drept o foarte gravă ofensă adusă ei, ceea ce o determină să-și blesteme fără milă ginerele. Astfel, iată ce ne spune varianta în chestiune cu privire la cele întîmplate după ce mireasa — odată dobîndită de letin — a plecat cu mirele și cu alaiul de nuntă:

...Dar mirele ce făcea?
El cu una să greșa:
Nu mergea la soacră-sa
Ca să-i rupă chiotoara,
Precum e datoria.
Soacră-sa mi-l blestema:
— Muic'acasă să te duci,
La-ntrecere să te-apuci,
Calul să să poticnească,
În grumaji să te trîntească... [501]

Dacă în alte variante blestemul soacrei este determinat de faptul că ginerele — sub pretext că rupe cheutoarea — îi spintecă în chip barbar cămașa, în aceasta blestemul e determinat exclusiv de faptul că mirele a plecat cu mireasa de la casa părinților ei neglijînd de a rupe cheutoarea soacrei! Care va fi fiind acea sem-

[501] Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO, I, p. 51, vv. 131—140.

Scanned with CamScanner

nificație complementară a ritului, prin a cărui executare trebuia să se provoace o situație în favoarea soacrei mici, e pentru noi o enigmă. Poate, poporul interpreta aceasta ca o eliberare de povara dorului apăsător, aducîndu-i o ușurare? E greu de dezlegat azi o asemenea taină — ca și multe altele din simbolica nunții — mai ales că sensul ei de mult nu mai este clar în mintea poporului. Firește însă că ritul respectiv, în realitatea ceremonială a nunții, nu era executat cu brutalitatea de care ne vorbesc variantele baladei. Aceasta este un reflex al antagonismului dintre cele două tabere de nuntași — ai mirelui și ai miresei — potențat la maximum de faptul că unii sînt creștini ortodocși, iar ceilalți „letini" adică de altă lege. Astfel, motivul căptat din ritualul datinii nunții a fost adaptat la tema baladei, care e dominată de acest antagonism.

Din cele prezentate mai sus, rezultă clar că variantele românești ale baladei au fost de-a dreptul inundate de motive din cele mai diverse, pe care ele le-au puizat din ceremonialul cel atît de complex și de bogat în rituri al nunții. Fenomenul nu e deloc de natură să ne mire, dacă avem în vedere faptul că însăși tema epică a baladei are de obiect nunta și anume nunta fastuoasă a unui tînăr monarh sau a unui tînăr boier. În chipul cel mai logic deci, ea a atras ca o forță magnetică — pe baza unor simple asociații de idei sau de imagini — tot felul de motive nupțiale, uneori din cele ce se armonizau într-o măsură mai mare sau mai mică cu tema epică, iar foarte adesea și din acelea care erau complet nepotrivite cu tema respectivă și cu atmosfera generală a baladei, precum și cu finalitatea ei. În înrîurirea aceasta atît de puternică, pe care ceremonialul nupțial a exercitat-o, la români, asupra baladei, aflăm și explicația cum de-a fost posibilă substituirea nepotului mirelui, din varianta prototip de origine sîrbă, prin nun, primul personaj din ierarhia nuntașilor cu roluri rituale și cum acțiunea epică a ajuns să graviteze în jurul acestui personaj central de la un capăt la altul al baladei. Faptul e cu atît mai explicabil, cu cît balada a fost din ce în ce mai indisolubil atașată datinii, apărînd ca o emanație a acesteia, dat fiind că ea era cîntată chiar în toiul nunții și la un solemn moment ceremonial, care nu putea fi conceput fără ca respectiva baladă să fie executată de întregul taraf al lăutarilor în frunte cu solistul vocal și instrumental în același timp. Pasămite, „cîntecul nunului" se identifică, la români, chiar cu cîntecul nunții, în sensul cel mai intim și mai specific.

Dacă acum ne raportăm la slavii meridionali, remarcăm că și la ei a avut loc, în baladă — chiar de la origine — fenomenul, atît de natural pentru un cîntec cu tema nunții, al unei sensibile

Scanned with CamScanner

influențe radiate asupra lui de către ceremonialul nupțial, deși la dînșii această influență n-a afectat chiar matca primordială a temei baladei, așa cum s-a întîmplat la români. Vom ilustra fenomenul în chestiune mai întîi la sîrbi, prin acel tablou al nuntașilor cu roluri rituale, unde ei sînt enumerați de obicei în ordine ierarhică începînd cu nunul mare. E tabloul care figurează de altfel nu numai în balada noastră, ci și în multe altele al căror subiect este nunta. Iată-l, de exemplu, cum ni se înfățișează el în varianta cu tema nunții lui Duro Smederevac [502], unde rangurile sînt atribuite nuntașilor după indicațiile date mirelui chiar de către mireasa lui latină, Jerina:

...Pe Debelić Novac să-l pui *nun mare*
Și ca *nun mic*, pe Gruia lui Novac,
Iar *staroste* să fie Iancu Sibiianul;
Pe Marcu Crăișor, tu pune-l *vornic*,
Iar ca *ceauș*, pe Relja Krilatica
Și *voievod*, pe Miloș Obilić
Pe Topliţa Milan, pune-l *stegar*,
Iar *prim nuntaș*, Pe Kosančić Ivan... [503]

Sau, după varianta despre nunta lui Popović Stojan, unde cea care-l povățuiește pe mire ce fel de nuntași să-și aleagă este chiar mama lui:

...Fă-l *nun mare* pe regele Budei
Și *staroste*, pe Lupu Mandušić,
Iar *voĭvod*, pe Iancu din Sibii... etc [504]

Sau, după varianta croată despre nunta lui Iancu Sibiĭanul:

...Adunat-a Iancu tot nuntași de frunte
Și după ce Iancu mi i-a adunat,
Frumușel viteazul mi i-a rînduit:
Prim nuntaș pe Gruia, vestit băutor;
Pe Miloš Obilić, el l-a pus *ceauș*
Și mi-l făcea *staroste* pe Hrelja Bosniacul,
Iar stegar îl puse pe nepotul Sekul
Și-alese *nun mare* pe Kraljević Marcu,
Iar ca *vornicel*, pe nepotul Marcului... [505]

---

[502] Citește: Giuro Smederevaț.
[503] Vuk, СНП, II, p. 461, vv. 39—46.
[504] *Ibid.*, II, p. 508, v. 65 sqq.
[505] Bosanac, JP, II, p. 220, vv. 17—25.

Scanned with CamScanner

Precum se vede din citatele versuri — după variantele sîrbeşti, ca şi după cea croată — în rolurile principale ale nuntaşilor mirelui figurează tot eroi dintre cei mai vestiţi, pe care-i cunoaşte epica populară sîrbo-croată. Nunta, fiind concepută în general de popor ca o luptă aprigă — dusă cu scopul unei însemnate cuceriri — nuntaşii de marcă sînt aleşi tot unul şi unul, numai viteji de seamă, ca nişte căpetenii de oaste, spre a putea fi oricînd gata să-l apere pe mire de toate primejdiile care s-ar ivi în calea lui şi să-l sprijine în atingerea idealului urmărit de el: dobîndirea miresei şi conducerea ei, sub protecţia lor, de la casa părintească pînă la locuinţa mirelui. Din acest punct de vedere, este foarte semnificativ un pasaj din varianta croată cu tema nunţii lui Iancu Sibiianul, unde — la suspiciunile şi temerile exprimate de čauš-ul Miloš Obilić, în legătura cu perfidia socrului mic, abil în întinderea de curse viclene peţitorilor fiicei sale — intervine Marko Kraljević, nunul mare, cu următoarea replică:

— Nu vorbi de-a surda, Miloš Obilić:
Aşa nuntaşi Iancu adunatu-şi-a,
Că chiar dacă cerul în două s-ar rupe,
Ei l-ar sprijini pe braţele lor,
Mai vîrtos pe Iancu mi ţi l-or scăpa,
L-or scăpa pe Iancu din grele nevoi! [506]

Imaginea în adevăr grandioasă — ba chiar, în acelaşi timp, de domeniul supranaturalului — din replica nunului mare, ilustrează într-un chip surprinzător de elocvent şi de sugestiv criteriul bărbăţiei, după care mirele alege căpeteniile nuntaşilor săi. Demn de relevat — tot ca o influenţă venită direct din datina nunţii asupra baladei în chestiune — este de asemenea motivul împărţirii de daruri nuntaşilor mirelui (în special cele cu roluri rituale), la casa socrilor mici, în momentul cînd alaiul de nuntă se pregăteşte să plece cu mireasa de la părinţii ei:

...Îmi ieşi atuncea regele Veneţiei
Şi-aduse cu sine tot daruri domneşti:
Nunului el datu-i-a *cămaşă de aur*,
Iară starostelui, o *masă de aur*,
Voievodului, i-a dat *măr de aur*,
Şi ceauşului, *lance oţelită*,

[506] Ibidem, p. 221, vv 48—52.

Scanned with CamScanner

Stegarului Miloș, *sabie ferecată*,
Iar lui Kraljević, un *buzdugan greu*.
Tot lui îi mai dase *un cal* și mireasa... [507]

În fine, vom mai aminti că într-o altă variantă — cu tema nunții lui Zmaj-Despot Vuk, care se-nsoară cu fiica banului Veneției — asistăm la o scenă ce reflectează un uz bine cunoscut ceremonialului nupțial sîrbo-croat. Petitorul Zmaj-Despot oferă banului tradiționalul măr — care, evident, în balada noastră nu putea fi decît de aur — precum și o însemnată sumă de bani, ceea ce exprimă simbolic cererea în căsătorie; iar acceptarea respectivelor daruri de către tatăl fetei simbolizează consimțămîntul acestuia:

— „Ia-n ascultă, banule latin!
Eu venii la tine, nu ca să beau vin;
Ci venit-am împetit la fată.
Dacă dorești, bane, să fim buni prieteni,
Pe fiica ta dă-mi-o, să-mi fie soție".
El pe loc atuncea cată-n buzunare
Ca să scoată *mărul cel de aur*,
Și-o dată cu mărul, *o mie de galbeni*.
Și-i întinde banului latin,
Banu-ndată se scoală-n picioare
Și-l sărută pe Vuk pe obraji;
Vuk, la rîndu-i, îi sărută mîna,
Dăruindu-i *mărul cel de aur*
Și mai dîndu-i *o mie de galbeni*.
Iară banul i-a dăruit fata... [508]

La bulgari, de asemenea, aflăm adesea în variantele baladei noastre ecouri venite din ceremonialul nunții. Vom releva dintre acestea unul mai caracteristic prin originalitatea lui și anume ritul ruperii colacului, care consfințește acordul asupra căsătoriei între petitor și părinții fetei. Astfel, într-o variantă bulgaro-macedoneană, [509] care are de obiect însurătoarea lui Krali Marko, ni se povestește cum eroul — după ce timp de trei ani a umblat în petit — a aflat în sfîrșit mireasă pe placul său la latini și, la despărțire, s-a învoit cu ei asupra termenului logodnei și al nunții în conformitate cu tradiția:

...'N duminica asta, să fie logodna,
Iar în ceealantă, nuntă-n toată legea!

[507] Vuk, CHП, II, p. 508—509, vv 95—103.
[508] *Ibidem*, p. 569, vv. 13—28.
[509] Din Demir-Hisarsko.

Scanned with CamScanner

Zis-au vorba, *ruptu-mi-au colacul*
Şi l-au petrecut pe Craiul Marcu...[510]

Acelaşi motiv îl întîlnim şi-n altă variantă, avînd ca temă căsătoria fiicei lui Iancul — vestită prin frumuseţea ei în toată Rumelia şi chiar mai departe — cu un viteaz sîrb. Vin s-o ceară cinci peţitori şi Iancul o promite la toţi cinci:

...Şi toţi cinci au rupt colacul într-o duminică,
Rămînînd ca-n ceealantă să serbeze nunta...[511]

La ziua sorocită pentru nuntă — după probele la care au fost supuşi peţitorii — Iancul îşi dă fiica după viteazul sîrb, cel ce ieşise biruitor, iar celorlalţi patru peţitori rumelioţi le-a dat alte fete asemenea la chip şi port cu fiica lui.

Dar chiar motivul cel atît de caracteristic, care e comun tuturor variantelor sud-slave, al nepoţilor neinvitaţi la nuntă de către unchiul-mire, pare a fi un motiv specific nupţial. Numai aşa ne putem explica faptul că el este atestat, sub un aspect identic cu cel slav, ca temă a unui cîntec liric de nuntă la grecii din Epir:

Cică-n Anaplis pe-nserat, serbează-acolo nunta,
Că mi se-nsoară Kostandis c-o tînără domniţă.
Pofti el neamurile toate, prieteni, fraţi de cruce...
Numai pe Láppa nu-l pofti, pentru că mi-e scandalagiu:
El mi se-mbată rău cu vin şi-apoi face gîlceavă[512].

Este în afară de îndoială că grecii epiroţi au împrumutat acest motiv dintr-un cîntec de nuntă sîrbesc tot liric.

Aşadar, din cele relatate, reiese că şi la slavii sudici ceremonialul nupţial a furnizat în adevăr — precum era de altfel foarte firesc — unele motive baladei care ne preocupă. Influenţa lui însă nu a mers niciodată atît de departe, încît să schimbe radical structura temei epice şi funcţia cîntecului, aşa cum s-a-ntîmplat la români.

În avalanşa de motive nupţiale, care, după regiuni, au invadat în diferite chipuri balada românească, nu au venit totdeauna dintre acelea care erau în perfectă concordanţă cu atmosfera şi cu menirea ce-o avea ea. În adevăr, în baladă au fost atrase adesea şi unele motive care i-au dăunat acesteia, atît din punct de vedere al construcţiei epice, minîndu-i grav unitatea, cît şi sub aspectul

---

[510] СбНУ, VI, p. 55, nr. 1, vv. 11—14; cf. şi Iordanov, Крали Марко, СбЪКД, I (1901), p. 25. nr. 7.
[511] Lavrov, НПМБ, p. 323, nr. 192, vv. 19—20.
[512] Αραβ, nr. 329, p. 200.

Scanned with CamScanner

finalității, schimbîndu-i deznodămîntul său logic de la origine și în același timp sensul general. Între acestea, cele două din urmă, pe care le-am prezentat mai sus, la români, apar proeminente:

1. Ruperea cheutorii de la cămașa soacrei mici de către ginere;

2. Întrecerea la fugă călare a mirelui cu nunul și cu alți nuntași.

Și trebuie să specificăm, menționatele motive nupțiale nu prin ele însile sînt discordante față de tema baladei, ci prin modul cum au fost adaptate la ea.

Dar mai întîi, credem necesar să amintim care-i deznodămîntul normal al baladei la români. El nu putea fi altul decît cel cunoscut și de variantele tuturor slavilor sudici: *după ce mireasa a fost dobîndită*, în urma îndeplinirii întregului ciclu de isprăvi cerute mirelui de către letin, *ea este condusă de cîțiva nuntași, în frunte cu mirele, la palatul acestuia din București, unde au loc cununia și petrecerea nunții.* Aceasta este forma clasică a finalului baladei, formă pe care o întîlnim la majoritatea variantelor românești.[513] Avem a face deci cu un deznodămînt optimist prin excelență, singurul natural pentru balada nunții, a cărei finalitate este de a pune-n lumină triumful mirelui, care — datorită eroismului strălucit al nunului — își realizează idealul de a căpăta mireasa și de a o duce la locuința sa.

Prin urmare, balada noastră nu se poate încheia altfel decît cu cununia mirilor și cu sărbătorirea ei la casa socrilor mari, adică în chipul cel mai fericit imaginabil. Orice alt final ar fi nepotrivit pentru ea, constituind o abatere de la evoluția logică a acțiunii.

În o serie de variante românești însă finalul baladei suferă o bizară modificare, datorită atracției motivului ritual al ruperii cheutorii, din ceremonialul nunții. Mirele — fie că săvîrșește ritul la momentul oportun, consacrat de tradiție, fie că-și amintește mai tîrziu de el, întorcîndu-se din drum — îi rupe soacrei sale nu numai cheutoarea de la cămașă, ci chiar și cămașa, ca o ripostă vindicativă la toate cîte suferise din partea letinului. Aceasta o indignează pe soacră așa de tare, încît în mînia ei nestăvilită, proferă un teribil blestem împotriva ginerelui, uitînd că printr-o asemenea faptă ea punea-n joc soarta propriei sale fiice:

...Da nu-i rupea chetoarea
Și-i rupea gulerul tot

---

[513] Cf. variantele Caraman: două din jud. Argeș și una din fostul jud. Muscel (colecția inedită).

Scanned with CamScanner

Şi mîneca pînă-n cot!
Soacră-sa mi-l blestema:
— Dare-ar sfîntul Dumnezău,
Pîn'la calea jumătate
Calu să mi-ţ poticnească,
Drept în gît să te trîntească!
Să ţîi frîul cu dinţî,
Să mîi calu ca muţî!... [514]

Sau, după o altă variantă olteană:

...Şi chetoarea i-o rupea,
I-o rupea pe jumătate
Şi mîneca-a treia parte.
Apoi, de aci pleca,
Iar soacră-sa-l blestema:
Da'ar, muică, Dumnezeu
Ca calu să-ţi poticnească,
Drept în cap să te trîntească,
Junghetura să-ţi zmintească,
Să mîi calu ca muţii,
Să te plîngă părinţii! [515]

Sau încă, după o alta, tot din Oltenia:

...Cînd de cheotoare-o apuca,
Şi guleru-i despica,
Peste tot i-l sfîşia
Şi cu naşi-său pleca.
Soacră-sa îl blestema:
— Alei, muică, dragă muică,
Mult tu să nu zăboveşti,
Cu naşu-tu să te-ntreci
Şi calu să te trîntească,
Mîna dreaptă să-şi scrîntească,
Iar pe-a stîngă
Să ţi-o frîngă;
Domnul zilele-ţi sfîrşească,
Fie voia cea cerească! [516]

---

[514] FOM, I, p. 563, vv 71—80.
[515] TR, V, p. 323.
[516] FOM, III, p. 27—28.

Scanned with CamScanner

Într-o altă variantă olteană, se povestește că ginerele îi rupe soacrei rochia, ceea ce, evident, este o formă mai nouă a motivului:

...El o dată de zor trăgea,
El nici rupea chetoarea
Și rupea rochia.
Iar soacra îl blestema:
— Dar-ar Dumnezeu să dea,
Calu-ți să se poticnească
Tocma-n cap să te trîntească! [517]

Unele variante exprimă chiar și atitudinea mînioasă a mirelui. Cînd se duce la soacră-sa pentru a-i rupe cheutoarea:

...Și de necaz ce-i era,
Pe Negru încăleca... [518]

Sau, după o altă variantă olteană [519]:

...Ginerele rămînea,
La soacră-sa se ducea,
Cămașa i-o șpinteca,
Cheotoarea că i-o rupea,
C-a fost tare necăjit,
Dintre cer pînă-n pămînt.
Soacră-sa mi-l blestema:
— Dare-ar Dumnezău să mergi
Cu nași-to să te-ntreci...
Calu să se poticnească
Drept în cap să te trîntească,
Mîna dreaptă să ți-o frîngă
Și pe-a stîngă să ți-o rupă,
Să țîi frîul cu dințîi,
Să mîi calu ca muții! [520]

Blestemul soacrei este aici o adaptare a blestemului iubitei la adresa flăcăului drag dintr-un cîntec bine cunoscut de lirica populară erotică a românilor. Soacra își justifică groaznicul ei blestem ca fiind răspunsul la necuviința ginerelui:

...Spintecași cămeșa mea,
Îți bați joc de soacra ta!... [521]

În mod excepțional, într-o variantă din nordul Olteniei [521a], blestemul nu e proferat de soacră, ci de letin:

...Pătru, letinu bogat, ...
Nici p-aia nu s-a lăsat,

---

[517] MF, I_2, p. 1260, vv. 43—49.
[518] FOM, III, p. 27.
[519] Din com. Mîrza, jud. Dolj.
[520] Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO, II, p. 49, vv. 125—140.
[521] Cf. At. M. Marienescu, PPTr, p. 145; *Balade bănățene*, p. 25, vv. 125—126.
[521a] Din com. Popești, sat. Măciuca, jud. Dolj.

Scanned with CamScanner

Sus pă casă să suia
Și din gură blestema ... [522]

Aceeași abatere o mai întîlnim și în altă variantă olteană, din sudul provinciei [523]. Evident, avem a face aici cu o anomalie: blestemul apare ca ceva nespus de insolit în gura unui bărbat și mai ales în gura letinului; el e arma ființelor slabe, deci specific feminină. Explicația acestei anomalii o aflăm pe de-o parte în uitarea motivului cu ruperea cheutoarei soacrei, de care e intim legat blestemul; iar pe de-altă parte, în faptul că — toate primejdiile dezlănțuite asupra mirelui venind de la letin — și aceasta din urmă, care nu e nicidecum mai mică decît celelalte, a fost atribuită aceluiași funest autor, ca o culminație a ciclului probelor. S-a ajuns astfel la o oarecare simplificare de construcție cu tema baladei, deși ea nu a fost deloc fericită.

Dar motivul ruperii cheutorii se complică în balada românească cu cel al întrecerii călare. Era în adevăr un foarte potrivit motiv pentru a fi utilizat în blestemul proferat de soacră ca mijloc menit a-l pierde pe mire, întrucît la întrecerea aceasta dintre nuntași aveau loc accidente, întîmplîndu-se adeseori ca vreun călăreț să fie trîntit de calul său. Blestemul soacrei se împlinește întocmai. Mirele — fie că se ia la-ntrecere cu nunul, fie că cu alți nuntași — este grav accidentat prin căderea de pe cal și în scurt timp după aceea moare:

...Calul că mi-i poticnea,
Drept în gît că mi-l trîntea,
Mîna stîngă i-o frîngea... [524]

Sau, după o altă variantă olteană:

...Dar blestemul l-ajungea,
Blestem de la soacră-sa:
Odată Negru greșea,
Capul în piept își punea
Și de trei ori necheza,
De trei ori se poticnea,
Drept în creștet îl trîntea,
De grumajii îi frîngea,
Ca mort pe loc îl lăsa! [525]

---

[522] Gr. ns., I, p. 41.
[523] Com. Căciulatu, jud. Dolj; Popescu, *Cîntece bătrînești*, p. 83, vv. 118—121.
[524] FOM, I, p. 564, vv 84—86 (Poiana Mare — Dolj).
[525] FOM, III, p. 28, Boureni, jud. Dolj.

Scanned with CamScanner

Sau, după o variantă munteană din jud. Argeș:

...Foaie verde viorea,
Calu giner'lui ce făcea?
Iute, măi, că îmi mergea,
Odată se poticnea,
Pe ginere mi-l trîntea,
Pe loc, măi, că îmi murea... [526]

În această variantă lipsește complet motivul ruperii cheutorii și a cămășii soacrei, precum și cel al blestemului ei. După toate probabilitățile, e vorba aici de o simplă omisiune, deoarece avem a face cu un caz excepțional. Totuși este suficient chiar și numai motivul nupțial al întrecerii cu caii, întrucît de fapt el este cel ce provoacă în chip direct accidentarea și moartea mirelui.

Dar îndeplinirea blestemului soacrei, avînd de efect moartea mirelui, nu însemna oare anularea nunții? Și ce se alegea atunci de mireasa rămasă fără partener? Trebuia să se-ntoarcă înapoi la părinții ei? Ce fel de încheiere ar fi fost aceasta pentru cîntecul nunții? Iată întrebări pe care, foarte probabil, și le va fi pus și poetul popular, văzîndu-se tîrît de asociația de motive, ca cele de mai sus relatate, pînă-n preajma sferei absurdului. Simțind pericolul, el a căutat un corectiv și a crezut că-l găsește în pofida morții mirelui. Și anume, el a imaginat existența unui frate mai mic al mirelui, căruia i-a atribuit rolul de mire în locul celui mort, încredințîndu-i totodată mireasa. Înainte de a-și da sufletul, mirele mai are încă vreme să-i spună miresei ca să-l ia de soț pe fratele său mai mic. Mireasa, deși deznădăjduită de moartea mirelui, îl ascultă:

Acasă dacă-ajungea,
Zi de nuntă că punea;
De-o parte lemn se făcea,
De alta se cununa;
Într-o parte îngropa
Și-n alta se veselea,
Vere, de se pomenea;
Și s-o pomeni
Cît lumea o fi!... [527]

Sau, după o altă variantă olteană [528], mirele — în ultimele-i clipe — îi adresează nunului rugămintea s-o mărite pe mireasa lui cu fratele său:

— Nașule, nășicu meu,
Vezi tu, logodnica mea

---

[526] FOM, III, p. 787.
[527] Ibidem, p. 29.
[528] Din com. Orodel, jud. Dolj.

Scanned with CamScanner

S-o dai după frate-meu,
Că nimic nu i-am făcut:
O dată am sărutat-o —
O dată peste sovon,
De două ori pe-obrazu gol! [529]

Din alte variante, aflăm că nunul este cel ce ia această inițiativă, fie înainte, fie îndată după moartea mirelui:

...Dară nunu ce-mi făcea?
Cu fratele giner'lui vorbea,
Mireasa lui să i-o dea,
Că nu se cununase cu ea... [530]

În fine, alte variante ne povestesc numai faptul în sine — cum că mireasa a fost măritată cu fratele mirelui — fără a indica de la cine anume venea inițiativa:

...Și calu să poticnea,
Pe mire mi-l omora,
În căruță îl punea
Și acasă îl ducea.
Cu mireasa ce făcea?
După frate-so o da,
Că n-a făcut vrun păcat,
N-a pupat,
N-a sărutat... [531]

Sau încă:

...Dar, ei, frate, ce făcea?
După ăl mic că mi-o [532] da... [533]

Astfel, cununia și apoi petrecerea nunții au loc ca și cum nimic nu s-a fi întîmplat:

...Nunta-nainte mergea,
Toată nunta petrecea... [534]

În același timp însă, la aceeași casă, e jale mare. Toată lumea adunată acolo, dar în primul rînd socrii mari îl plîng deznădăjduiți pe mire și-i celebrează funeraliile. Cînd părinții își văd fiul pe moarte, leșină de supărare [535]. Nu mai puțin îndurerată e mireasa, care-l jelește și ea dimpreună cu nuntașii:

...Dar mireasa ce-mi făcea?
Lăcrămioare-o podidea!

---

[529] Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO, I, p. 46, vv. 109—115.
[530] FOM, III, p. 787.
[531] Popescu, *Cîntece bătrînești*, II, p. 87, vv. 128—136. Din com. Panaghia, jud. Dolj.
[532] Pe mireasă.
[533] Cf. rev. TR, V, p. 323, din Cătanele, jud. Dolj.
[534] FOM, III, p. 787, var. din jud. Argeș.
[535] TR, V, p. 323, com. Cătanele, jud. Dolj.

Scanned with CamScanner

Pe ginere-l morminta,
Mare jale că-mi erea,
Toată nunta că-mi plingea... [536]

Aşadar, această categorie de variante româneşti ale baladei se-ncheie cu tabloul bizar de contrastant al înmormîntării şi al nunţii, care au loc aproape simultan. Iată cum se termină o variantă olteană [537]:

...Pe de-o parte că-ngropa,
Pe de alta că nuntea! [538]

Sau, după o alta, tot din sudul Olteniei [539]:

...Într-o parte îngropa
Şi-n alta se veselea,
Vere, de se pomenia
Şi s-o pomeni,
Cît lume o fi! [540]

Sau încă, după altă variantă, tot olteană [541]:

...Unii nunta că făcea
Şi juca,
Şi chiotea,
Şi-alţii că-l înmormînta,
Şi plingea,
Şi mi-ş jelea,
Şi, măre, să pomenea! [542]

Evident, nu un asemenea final îndoliat era de aşteptat pentru această baladă a nunţii, ci unul cît mai senin şi mai jovial cu putinţă în care veselia cea mai exuberantă să erumpă vulcanic, aşa cum se-ntîmplă în o serie de variante româneşti din categoria celor de tipul perfect normal. Prin urmare, un corectiv ca cel de mai sus relatat este departe de a fi satisfăcător, pentru a readuce la normal acţiunea baladei, care a lunecat din făgaşul ei originar. În mod excepţional însă există variante în care poetul popular — dîndu-şi seama că un astfel de deznodămînt e foarte nepotrivit pentru balada noastră — a reuşit să găsească o soluţie acceptabilă pentru a repara eroarea. Noi cunoaştem numai două asemenea

---

[536] FOM, III, p. 787, din jud. Argeş.
[537] Din com. Cătanele, jud. Dolj.
[538] TR, V, p. 323.
[539] Din com. Boureni, jud. Dolj.
[540] FOM, III, p. 29.
[541] Din com. Panaghia, jud. Dolj.
[542] Popescu, *Cîntece bătrîneşti*, II, p. 87, vv. 137—143.

Scanned with CamScanner

variante. Una este cea bănăţeană din colecţiile lui At. Marienescu şi Petru Nan. Această variantă conţine un motiv, care — după cît ştim — nu se mai află în nici una din variantele româneşti. După accidentul fatal, Iancu Sibinian, nunul mare — profund afectat de moartea finului său — trimite călăreţi de olac să aducă-n grabă un sfînt făcător de minuni, căruia i se dusese vestea-n lume pentru faptele lui supraomeneşti:

...Dar atuncea, pre pămînt
Mari minuni făcea un sînt.
Şi-apoi Iancu Sibinian,
Mult jelind pe Răducan,
Călăreţi trimise-n ţară,
Ca să-l afle-n zi de vară.
Călăreţii se pornea
Şi pe Sîntu-l întîlnea,
La Răducan îl ducea... [543]

Cum îl vede, mireasa îl roagă să facă minunea de a-l readuce la viaţă pe mirele ei:

...Şi mireasa îi zicea:
— Doamne sînte şi părinte,
Să ni cînţi sînte cuvinte,
Că-al meu mire a murit,
Un bidiveu l-a trîntit!
Roagă cerul ca să-nvie,
Ca să-i pot fi iar soţie!... [544]

Sfîntul o ascultă şi, în urma rugăciunilor adresate lui Dumnezeu, izbuteşte să-l învie pe mire:

...Sîntul la cer se ruga,
Mirele-ncepe a mişca!
Cînd de mînă îl luva,
Mirele viu se scula!... [545]

Astfel, nunta se termină cu bine; petrecerea şi ospeţele ţin apoi lanţ o săptămînă întreagă:

„...Sîntului toţi se-nchina,
Şepte zile s-ospăta!... " [546]

---

[543] At. M. Marienescu, PPTr., p. 145—146; P. Nan, *Balade bănăţene*, p. 25—26, vv. 144—151.
[544] At. Marienescu, PPTr, p. 145—146; P. Nan, *Balade bănăţene*, p. 26, vv. 144—151.
[545] *Ibidem*, p. 145; *Ibidem*, p. 26, vv. 158—161.
[546] *Ibid.*, p. 146; *Ibid.*, vv. 162—163.

Scanned with CamScanner

Deși acest motiv final nu mai este atestat de nici o altă variantă, totuși noi nu-l suspectăm deloc de neautenticitate. El nu este o invenție a culegătorului, care să se circumscrie acțiunii de prelucrare a textului folcloric, de uz aproape curent în secolul trecut, măcar că la o asemenea supoziție am fi îndreptățiți, întrucît cel ce a cules-o este At. Marienescu. Totuși, motivul cu minunea învierii mortului nu ar putea fi nicidecum considerat aici ca un „deus ex machina" al lui Marienescu sau al lui Nan, deoarece un astfel de motiv miraculos se întîlnește foarte frecvent în epica fantastică a poporului nostru, ca și în cea a altor popoare. Cu deosebire în basme este locul său favorit, deși el nu lipsește nici din epica baladelor. Dar, balada noastră — precum se va vedea mai departe — a fost puternic înrîurită și de basme. Acest motiv apare deci ca unul în plus alături de altele provenite din aceeași sursă și în desăvîrșită armonie cu ele. Așa stînd lucrurile, constatăm că, datorită acestui final, balada a revenit la normal: atmosfera ei s-a înseninat din nou și în chip definitiv, așa cum se cuvine la o nuntă model ca aceea povestită de cîntăreț în cinstea nunului, la un moment deosebit de solemn din datină. Altă variantă, care ne oferă un deznodămînt analog, este una oltenească din sudul provinciei.[547] Și în aceasta, ca și-n varianta bănățeană anterior citată, cel ce intervine pentru a salva mirele de la pieire și nunta de la dezagregare, este tot nunul. Eternul nun! Numai că, spre deosebire de varianta bănățeană, aici poetul popular nu mai uzează de elementul miraculos; ci ne coboară din cer pe pămînt. El folosește un motiv cît se poate de realist și de ingenios în același timp, spre a ajunge la același rezultat ca și varianta din Banat. Anume, nunul îl duce pe mire — îndată după gravul accident suferit de el — la spital, unde minunea se săvîrșește nu printr-un sfînt, ci printr-un medic, care-l face sănătos fără prea multă întîrziere pe cel accidentat. Așadar, rațiunea s-a substituit, cu un succes egal, factorului mistic. Astfel, nunta poate avea loc în chipul cel mai normal, ca și cum nimic rău nu s-ar fi întîmplat:

...Dară naşu ce făcea?
Într-o trăsură-l punea
Şi la spital mi-l ducea
Şi la mînă-l vindeca,
Tot cu ea mi-l cununa! [548]

---

[547] Din com. Leamna de Sus, jud. Dolj.
[548] Mitu-Popescu-Locusteanu, CBO, I, p. 51, vv. 149—153.

Scanned with CamScanner

Prin urmare, atît în această variantă oltenească, cît și în cea bănățeană, nunul nu se dezminte deloc ca personaj providențial, al cărui rol constă în a fi mereu protectorul finilor săi, al mirelui și al miresei, și totodată de a veghea ca nunta să nu aibă nimic de suferit, ci să se desfășoare după cuviință, întocmai așa cum cere datina. Aceste două variante însă — cea bănățeană din Slatina Timișană și cea olteană din județul Dolj — singurele care au adus o rectificare eficace, reînviind, fie și prin miracol, atmosfera de optimism a baladei, ni se înfățișează ca niște excepții. Apariția lor este destul de tîrzie și ea trebuie raportată la un moment cînd variantele care prezentau anomalia mai sus discutată ajunseseră la o mare răspîndire în special în Oltenia și în Banat. Atunci, simțul estetic nativ al poporului s-a trezit la unii din reprezentanții săi mai talentați, care au intervenit spre a împiedica ruperea echilibrului și a stăvili dizarmonia. Conștienți că un final tragic nu convenea deloc acestei balade și că povestea nunții — la care toate piedicile puse-n calea mirelui fuseseră înlăturate, iar mireasa dobîndită, grație vitejiei și înțelepciunii nunului — trebuie să sfîrșească în chip fericit, ei au făcut tot ce se mai putea face pentru restabilirea echilibrului și a armoniei. În adevăr, un motiv tragic ca moartea mirelui însemna nu numai înnourarea sumbră a atmosferei baladei, care se cuvenea însorită de la un capăt la altul, ci totodată ea aducea o știrbire mare rolului providențial al nunului și o eclipsare atît a faptelor eroice puse anterior pe seama lui, cît și a calităților sale, care reieșeau din ele. Nunul nu mai rămînea în hipostazul de protector ideal al mirelui, iar balada înceta de a fi, în întregul ei, acel cîntec de elogiere a faptelor nunului, cum se cuvenea să fie cîntecul închinat căpeteniei nuntașilor. Cu toate acestea, în ciuda menționatelor reabilitări aduse deznodămîntului baladei, de către citatele variante, și ele rămîn — ca toate variantele pe care s-au grefat parazitar motivul nupțial al ruperii cheotoarei și al întrecerii călare, complicate cu blestemul soacrei — niște produse ce marchează decadența baladei. Căci chiar și în aceste două variante — deși se poate spune că deznodămîntul acțiunii a fost salvat într-o însemnată măsură — unitatea de construcție a temei epice e grav afectată. Balada nu avea nevoie de asemenea ample infiltrații străine de subiect, care au luat proporții intolerabile. Aceste complicații lăutărești, total lipsite de gust, ca și de simțul măsurii, nu pot fi privite decît ca niște excrescențe hipertrofice din cele mai inoportune, ce au dus la diformarea baladei de tipul arhaic, care e în același timp și tipul pe care l-am numit clasic, în special pentru desăvîrșita lui construcție epică. Demn de remarcat este

Scanned with CamScanner

faptul că o mare parte din variantele oltene şi aproape toate cele din Muntenia, precum şi cele din Moldova, fără nici o excepţie, nu cuprind excrescenţele mai sus examinate. Acestea reprezintă tipul clasic, adică tipul cel mai vechi al baladei. Un alt motiv nupţial atras în balada noastră este, precum am relatat deja, cel al pochinzerilor sau pocînzerilor. Şi acesta — deşi mult mai puţin inoportun decît cele anterior expuse — prin modul cum a fost utilizat adesea de către unii lăutari, cu un talent poetic mediocru, a devenit o excrescenţă inutilă şi chiar dăunătoare baladei, sub aspectul estetic. Dar mai întîi, trebuie să relatăm că motivul pochinzerilor a fost tratat într-o serie de variante în chip normal, vrem să spunem în perfectă armonie cu atmosfera generală a cîntecului. În adevăr, letinul, după ce au fost îndeplinite toate probele ciclului — ne mai putîndu-se împotrivi — se-mpacă cu situaţia şi consimte în sfîrşit să-şi încredinţeze fiica mirelui. Atunci, el trimite din partea sa — aşa cum se cuvine să facă socrul mic, în conformitate cu uzanţele nupţiale — o ceată de nuntaşi, pe aşa-numiţii pochinzeri, să însoţească mireasa pînă la locuinţa mirelui, unde să participe la sărbătoarea nunţii. Nimic mai natural şi mai în acord cu acţiunea baladei. Acest aspect al motivului ne este ilustrat de o serie de variante, atît olteneşti, cît şi muntene şi dobrogene. Aşadar, cînd letinul îşi trimite pochinzerii la cuscri, conflictul dintre el şi mire este definitiv încheiat şi din acest moment acţiunea se desfăşoară pe picior de pace. Totuşi, anumiţi cîntăreţi ai baladei au văzut în ceata pochinzerilor, care-l reprezentau pe odiosul letin, un prilej foarte potrivit pentru a continua conflictul. Şi anume, ei l-au făcut pe nun să se folosească de venirea nuntaşilor miresei la casa mirelui spre a se răzbuna în contra letinului de toate cîte îndurase el acasă cînd s-au dus după mireasă. Astfel, iată ce aflăm că se întîmplă cu pochinzerii letini, care însoţesc ceata de nuntaşi ai mirelui la Bucureşti, după o variantă munteană [549] din Cîmpia Dunării:

...Foaie verde şi-o lalea,
Nunu-ăl mare ce făcea?
Pe pochinzeri ce venise,
Pe letini ce-l însoţise,
El la masă mi-i punea
Şi frumos mi-i ospăta,
Cînd cu vin,
Cînd cu pelin,

[549] Nu ni se indică localitatea sau judeţul; în orice caz ea provine dintr-unul din judeţele situate la apus de jud. Brăila, foarte probabil chiar din Bărăganul ialomiţean.

Scanned with CamScanner

Pîn'ce vinu-i ajungea,
Pe toţi, nene-i îmbăta.
După ce mi-i îmbăta,
Căluşeii li-i lua,
De urechi îi ciumpăvea,
Coame, coade le tundea,
Gurile le proţăpea.
Pe letini mi-i dezbrăca,
Numa-n trenţe i-mbrăca,
Spate-n spate mi-i lega,
Cîte doi pe cal punea
Şi-aşa drumul că le da... [550]

Remarcăm că pasajul corespunzător din cunoscuta variantă brăileană — culeasă de G. Dem. Teodorescu din gura lăutarului Şolcan — este foarte asemănătoare cu cel mai sus citat [551]. În varianta dobrogeană din com. Crucea, jud. Constanţa, răzbunarea nunului ia un aspect şi mai crud. Procedînd cu aceeaşi perfidă abilitate, nunul îi ademeneşte pe „cocînzei" tot prin aparenţele unei largi ospitalităţi. Îi îmbată mai întîi bine, pentru ca apoi să-şi bată joc de dînşii într-un chip şi mai crunt încă decît povesteşte varianta mai sus citată. El nu se mulţumeşte numai cu slutirea cailor „cocînzeilor" — tăindu-le coamele, cozile şi urechile — ci îi schingiuieşte fără milă, jupuindu-le de piele picioarele şi rănindu-le fruntea. Iar pe „cocînzei", ca o culme a batjocurii, îi urcă beţi pe caii schingiuiţi, aşezîndu-i „de-a-ndăratele" — adică cu faţa înspre coada calului şi dîndu-le în mînă coada în loc de frîu:

...Dar letinul ce făcea?
Cocînzei că le dădea,
Pîn-la casă-i petrecea.
Nunu-acasă c-ajungea,
Mare masă că-ntindea,
Pe *cocînzei* că-i lua
Şi la masă că-i punea:
Le da vin,
Le da rachiu,
Le da vodcă-mbătătoare,
Bea cocînzei pînă moare!

[550] Varianta Gh. I. Neagu — FOM, IV, p. 98.
[551] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 656, vv. 221—244.

Scanned with CamScanner

Dară nunul ce-mi făcea?
Pe-atîta că nu-i lăsa:
Pe la cai că se ducea,
De genunche că-i belea
Şi pe frunte îi bregea.
Pe cocînzei că-i lua
Şi călare că-i urca,
De-a-ndăratelea-i punea,
Coada-n mînă că le da
Şi drumul că le-arăta... [552]

Motivul aşezării pochinzerilor beţi cîte doi spate la spate pe cal a fost relatat şi de Hasdeu, care l-a identificat just cu un motiv nupţial citat de Cantemir în *Descriptio Moldaviae*, la capitolul unde acesta prezintă tabloul nunţii la moldoveni [553]. În ultima variantă citată, provenită din Dobrogea, nu e vorba de aşezarea pe cal a cîte doi inşi, ci a cîte unul, însă întors cu faţa către coada calului. Şi tot aşa reiese şi din descrierea lui Cantemir, referitoare la nuntaşii mirelui cînd aceştia merg după mireasă: „...Si autem capti fuerint, inter inferioris conditionis homines *stricte et inclementer ligantur*, *inversique equo imponuntur*, inter nobiliores autem a sponsae patronis septi quasi sub custodia ad illius usque domum ducuntur".[554] În ce priveşte acest motiv, — deşi el a fost captat, desigur, tot din ceremonialul nunţii — nu este totuşi un motiv specific nupţial. Datina nunţii l-a puizat şi ea de aiurea din folclorul cutumier, unde el constituie din vechi timpuri un foarte răspîndit uz juridic pe tot cuprinsul zonei sud-est-europene. Legatul unui bărbat sau al unei femei călare de-a-ndoaselea pe cal era una din cele mai ruşinoase pedepse, care se aplicau unui infractor sau [unei] infractoare, de obicei pentru adulter, dar şi pentru alte fapte ilicite. Stînd în poziţia amintită şi ţinînd în mîini coada calului, vinovatul era purtat prin tot satul sau prin tot oraşul, ca să-l vadă lumea spre a-l batjocori, fie prin vorbe de ocară, fie scuipîndu-l ori flagelîndu-l cu mărăcini sau zburătuindu-l cu pietre şi în acelaşi timp huiduindu-l în cor. Cu o asemenea funcţie juridică era bine cunoscut acest obicei în veacurile trecute şi în Principatele Române. Originea lui este orientală, dat fiind că în ciclul epic arab al celor *O mie şi una de nopţi*,

[552] Meiţoiu, *Spectacolul nunţilor*, p. 531, vv. 147—167.
[553] Hasdeu, EMR, IV, p. CXXVII.
[554] „Dacă însă au fost prinşi, sunt legaţi strîns şi fără milă la oamenii din starea de jos şi sunt puşi pe cal de-a-ndăratelea, pe cînd boierii — fiind înconjuraţi de nuntaşii miresei — sunt duşi chipurile sub strajă pînă la casa ei. "Cf. D. Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, p. 132.

Scanned with CamScanner

ne este atestat de mai multe povestiri, unde cel pedepsit e pus călare în sens invers pe o cămilă. Tot ca pedeapsă judiciară a fost practicat obiceiul în chestiune, în trecut, la popoarele întregii Peninsule Balcanice, unde el a fost răspîndit de către turci în epoca dominației lor aici.

Din cele mai sus expuse, reiese deci că obiceiul respectiv constituie o batjocură culminantă, dintre cele mai degradante și mai umilitoare, care puteau fi aduse unui om. De aceea — precum aflăm de la Cantemir [555] —, nici nu era acceptat acest uz în ceremonialul nupțial la nunțile boierești, ci el era practicat numai de către lumea de la țară. Trebuie să mai amintim că motivul barbar al jupuirii picioarelor cailor, care s-a adăugat celui al urcării pe cai de-a-ndăratele, este atestat la români în basme, tot în legătură cu peținea unei fete și anume a unei fete de împărat. Eroul, un flăcău din popor — care merge și el să-și încerce norocul și de care își bat joc prinții și feciorii de boieri mari — se răzbună pe dînșii jupuind picioarele cailor lor pînă la genunchi și proțăpindu-le gura [556]. Motivul barbar al răzbunării nunului — iar rareori chiar al socrului mare — din unele variante românești ale baladei, ia adesea forme înfiorătoare prin cruzimea lui și prin faptul că este extins și asupra oamenilor. Astfel, iată ce se-ntîmplă cu *pochinzerii*, după o variantă din nord-estul Olteniei [557]:

...Acas'la socru-mi sosiau,
Toți mi-și beau și mi-și mîncau,
Puneau capul, se culcau.
Dară socru [558] ce-mi făcea?
Cîte-un ochi la toți scotea,
Picioare la cai jupuia,
La letinu-i trimetea... [559]

Fapt demn de relevat, motivul nupțial al *pochinzerilor* trimiși de socrul mic ca să-nsoțească alaiul nuntașilor care conduceau mireasa, este foarte decent tratat într-o variantă din același județ și anume din Drăgășani. Aici, *pochinzării* aleși pe sprînceană și frumos gătiți în haine de sărbătoare, cu caii împodobiți cu flori, merg la socrul mare, unde petrec alături de ceilalți nuntași, fără

---

[555] Cf. mai sus.
[556] Cf. P. Ispirescu, *Legende sau basmele românilor*, basmul *Ciobănașul cel isteț sau țurloaiele blendei.*
[557] Din com. Scundu, jud. Vîlcea.
[558] Tatăl miresei.
[559] T. Bălășel, FOM, II, p. 136—136.

Scanned with CamScanner

a li se întîmpla nimic rău [560]. Este evident deci că în finalul mai sus citat trebuie să vedem un adaus lăutăresc, total lipsit de gust și de sens, care nu are nimic comun cu balada de veche tradiție. Dar cum răul este de obicei contagios și cum oamenii fără gust estetic și etic se află pretutindeni, nu e de mirare că într-o variantă din sud-vestul Munteniei [561] motivul în chestiune atinge culminația barbariei și a ororii. În aceasta, schingiuirea *cochinzerilor* și a cailor ia forma cea mai exagerată, fiind împinsă pînă la un adevărat masacru:

...Nașu *cochinzerii* că lua
Și-ntr-o casă că-i băga,
Cîte-un ochi că le scotea,
Cîte-o mînă le tăia.
Și la cai că se ducea,
Cîte-un picior le tăia
Și cu trei că mi-i lăsa,
Pe toți, măre, că-i slutea
Și drumu, măre, le da... [562]

În mod logic, după maltratarea mai mult sau mai puțin oribilă a *pochinzerilor* — dependentă de variantele unde o întîlnim — trebuia să urmeze în baladă impresia produsă de întoarcerea lor acasă asupra letinului, care era vizat de fapt de această inumană răzbunare. El este copleșit de supărare la vederea lor. În ultima variantă citată, letinul, de mare obidă, chiar se sinucide otrăvindu-se.[563] Acum, lui nu-i rămîne decît să se tînguie și să se recunoască înfrînt în lupta cu nunul; la o ripostă vindicativă, prin care să capete satisfacție, nu se mai poate gîndi. Uitîndu-se cu ocheanul din foișorul palatului său — precum se obișnuia — și văzîndu-i venind în acel chip jalnic, el exclamă:

— Vai de măiculița mea!
I-am trimes ca fluturii
Și vin ca cerșetorii!
Eu le-am dat merticu
ras și afînat,
Ei mi-au trîntit merticu
cu vîrf și-ndesat!... [564]

---

[560] *Ibidem*, p. 140—141, nr. 15.
[561] Din Roșiorii de Vede.
[562] MF, I_1, p. 111, vv. 116—124.
[563] *Ibidem*, p. 111, v. 135 sqq.
[564] MF, I_1, p. 111, vv. 129—133.

Scanned with CamScanner

Varianta olteană din jud. Vîlcea are şi ea un final asemănător:

...Iar letinu de-i vedea,
A pagubă fluiera!
Şi din gură-aşa-mi grăia:
Împrumutu ce l-am dat,
S-a-ntors cu vîrf şi-ndesat.
Eu le-am făcut-o lor tunsă
Şi ei mi-au făcut-o rasă! [565]

În varianta dobrogeană din jud. Constanţa [566], letinul îşi descarcă mînia pe „cocînzei", adică tot pe victime, blestemîndu-i:

...Iară letinul bogat
Ochianu-n mînă lua,
La cocînzei se uita:
Mi-i vedea,
Nu-i cunoştea!
Cînd la poartă i-ajungea,
Dar letinul ce zicea?
— Fir-ar să fie de slugi,
Mi i-am trimis cu cai murgi
Şi-acum vin cu caii breji,
Caii breji şi pintenogi! [567]
I-am trimis cu frîili
Şi-acum vin cu coadili!... [568]

Explozia de mînie a letinului sfîrşeşte prin aceleaşi versuri simbolice cu substrat paremiologic, pe care le-ntîlnim, sub diferite aspecte, şi în alte variante:

...I-am dat baniţa plină-afînată,
Mi-a dat-o cu vîrf şi-ndesată! [569]

Pe de-altă parte totuşi o asemenea prelungire a conflictului nu e deloc în dezarcord cu acţiunea baladei. Ba chiar, am spune că, dimpotrivă, ea duce la o încununare a biruinţei nunului asupra letinului, întrucît la marele succes care constă în dobîndirea miresei, se mai adaugă şi motivul răzbunării adică pedepsirea celui

---

[565] Bălăşel, FOM, II, p. 136.
[566] Com. Crucea.
[567] Aluzie figurată la caii schingiuiţi: cu frunţile rănite şi cu picioarele jupuite de piele de la genunchi pînă la copite. Priviţi de departe, ei păreau breji şi pintenogi!
[568] Meiţoiu, *Spectacolul nunţilor*, p. 531, vv. 168—170.
[569] *Ibidem*, p. 531, vv. 181—182.

Scanned with CamScanner

ce-l pusese pe mire la așa de grele încercări. Mai mult încă: letinul se recunoaște învins de către nun. Aceasta reiese din toate variantele unde figurează răzbunarea; dar ea apare în plină lumină în varianta munteană din Cîmpia Dunării, precum și în varianta Șolcan, din jud. Brăila. În adevăr, iată cum sună în aceasta din urmă exclamația letinului, cînd el îi vede pe nuntașii săi în ce hal se-ntorc de la nuntă:

— Cine-o mai face ca mine,
Ca mine să pață-n lume!
Cin' s-o pune c-un nun mare,
La luptă de rămășeală!
Face d-o mare greșeală!
Io i-am făcut-o cu vîrf,
El cu vîrf și îndesat,
Mai prejos nu s-a lăsat. [570]

Remarcăm totodată că în aceste variante transpare de asemenea regretul letinului de a se fi purtat așa de vrăjmășește cu mirele și cu nuntașii săi, cînd s-au dus la dînsul după mireasă. E un fel de a-și recunoaște vina și de a-și cere iertare! În consecință, dacă se poate, face abstracție de exagerările și în același timp de ororile din unele variante — precum sînt acelea pe care le-am menționat anterior —, mai sus citata exclamație a letinului ne apare ca un motiv de glorificare în plus la adresa nunului mare. De fapt, el constituie cel mai impresionant elogiu, fiindcă vine din partea unui rival atît de aprig ca letinul. Este o consacrare a calităților vitejești ale nunului, ca și a înțelepciunii sale. Plasarea acestui motiv în finalul baladei e foarte logică și totodată concludentă pentru rolul ei ritual de esență panegirică. El marchează într-un mod strălucit triumful desăvîrșit al nunului mare, justificîndu-i deci misiunea sa inegalabilă în comparație cu toți ceilalți nuntași, precum și respectul ce i se cuvine din partea tuturor.

Precum s-a văzut din variantele citate, răzbunarea nunului s-a produs efectiv asupra „pochinzerilor" letini. Evident, letinii în general erau priviți cu aversiune de către popoarele ortodoxe — ceea ce am arătat aiurea [571] — așa că maltratarea pochinzerilor ar fi explicabilă *ipso facto*. Totuși, aici răzbunarea nunului îl vizează pe letin, tatăl miresei; asupra lui se îndreaptă ea, deși în mod indirect. Însă în chip direct îi afectează numai pe trimișii săi.

---

[570] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 656, vv 247—254; cf. și var. Neagu, FOM, IV, p. 99.
[571] Cf. mai sus.

Scanned with CamScanner

O răzbunare directă chiar asupra letinului — însă destul de benignă, oricît e de ofensatoare — nu aflăm decît într-o singură variantă românească din toate cele cunoscute de noi şi anume într-una din Moldova meridională.[572] Aici, nunul, care e însuşi Ştefan-Vodă, la plecarea de la casa letinului — după ce mireasa a fost suită-n rădvan de către mire — îşi varsă tot năduhul pentru cele îndurate acolo, pălmuindu-l pe letin în loc de rămas bun:

...Ştefan Vodă de vedea,
Către letin se-ntorcea:
Şăpte palme că-i trăgea,
De necazul ce-l avea!... [573]

Dacă palmele aplicate letinului de către nunul mare au fost în număr de 7, e fiindcă acelaşi a fost numărul fetelor dintre care el a trebuit s-o recunoască pe mireasă, acelaşi şi numărul topurilor de postav, precum şi al butoaielor cu vin, pe care a trebuit să le sară cu calul! Aceasta era chiar în spiritul răzbunării, după legea talionului.

Dacă acum aruncăm o privire generală asupra variantelor baladei la slavii sudici, remarcăm că la ei nu prea întîlnim răzbunarea vreunuia dintre căpeteniile de nuntaşi din ceata mirelui asupra latinului. De obicei, ei se mulţumesc cu victoria repurtată prin săvîrşirea cu succes a tuturor isprăvilor cerute de tatăl miresei şi cu obţinerea acesteia.

Totuşi, şi la sîrbo-croaţi aflăm — deşi destul de rar de altfel — în finalul unor variante motivul răzbunării, care are loc direct asupra tatălui miresei. Astfel, în varianta sîrbă despre nunta lui Djuro Smederevac, care se-nsoară cu fiica regelui latin de la Dubrovnik, Marko Kraljević — în rolul de djever, adică de conducător al miresei — îl ucide pe rege cu o lovitură de topuz. El îl poftește să vină la dînsul, amăgindu-l că vrea să-şi ia rămas bun şi să-i dea daruri în semn de-mpăcăciune, spre a se despărţi ca prieteni:

— Vino-ncoace, craiule prieten,
Vino, rege, ca să ne dăm daruri!
Iar cu daruri să ne şi iertăm,
Care cum făcutu-ne-am vreun rău [574]

Regele se-nşală şi se duce, iar Marko îl loveşte cu buzduganul în frunte. Aşa s-a răzbunat el pe latin pentru piedicile puse-n calea

---

[572] Din com. Ţăpu, fost jud. Tecuci.
[573] Pamfile, *Cîntece*, p. 66, vv 194—197.
[574] Vuk, CHП, II.

Scanned with CamScanner

nuntaşilor mirelui veniţi după mireasă. Dar în special l-a pedepsit el pe rege din cauza poruncii, pe care o dăduse el supuşilor de a încuia cele 77 de porţi ale Dubrovnikului, pentru ca nuntaşii să nu poată ieşi cu mireasa din curtea cetăţii.

Într-o altă variantă sîrbă, despre nunta lui Jakšić Ščepan cu fiica împăratului Vienei, Marko Kraljević cu rangul de *nun* (?) taie capul împăratului latin şi dă foc palatului său, răzbunînd astfel cursele viclene întinse nuntaşilor mirelui, dar mai ales sălbatica ucidere a celor doi deveri sîrbi, care au fost oferiţi ca friptură la nuntaşi, iar sîngele lor ca vin la ospăţul de nuntă. Într-o variantă croată — avînd ca temă nunta lui Janko Sibinjanin cu fiica banului din Buda — Marko Kraljević, care e nun mare, porunceşte să-l tragă-n ţeapă pe ban şi să dea foc curţilor lui, spre a răzbuna reaua primire a nuntaşilor mirelui şi cursele prin care voise să-i piardă pe toţi. În fine, în varianta iugoslavo-musulmană despre nunta lui Hasan-Aga cu fata căpitanului din cetatea Djus, Ali-Beg, nepotul mirelui, se răzbună ucigîndu-l pe tatăl miresei, nu atît pentru probele grele la care fuseseră supuşi, cît pentru moartea groaznică a deverului, oferit ca friptură de miel la ospăţul nunţii.[575]

Revenind acum la variantele româneşti, în care se află motivul pochinzerilor, observăm că-n acestea nu figurează niciodată motivele ruperii cheutorii, al întrecerii de cai şi al blestemului soacrei. Ele apar deci ca variante cu totul distincte unele de altele. În urma celor mai sus expuse, avem de remarcat că, la români, se conturează clar trei tipuri de variante ale baladei, care, în ordine cronologică, s-au succedat astfel:

1. tipul arhaic sau clasic, care, în schemă generală, prezintă tema sub acelaşi aspect ca şi la slavii sudici şi în special ca la sîrbi, de unde a fost împrumutată;

2. tipul cu aceeaşi temă, pe care s-a grefat motivul nupţial al pochinzerilor;

3. tipul cu aceeaşi temă, pe care s-au grefat motivele nupţiale al ruperii cheutorii şi al întrecerii călare, complicate cu motivul blestemului soacrei mici la adresa mirelui.

La stabilirea acestei cronologii a tipurilor de variante româneşti, ne-a determinat în primul rînd argumentul geografico-folcloric. Am constatat că tipul pe care l-am numit arhaic se bucură de cea mai largă arie pe teritoriul de limbă românească, întinzîndu-se din extremul vest al lui, pînă în extremul est, adică pînă la Marea Neagră şi pînă-n Moldova meridională. Tipul cu motivul pochin-

---

[575] Hörmann, NPM, I, p. 234—235.

Scanned with CamScanner

zerilor are o arie de răspîndire întrucîtva mai mică, dar nu cu mult, decît tipul arhaic. El se-ntinde din Oltenia pînă-n Dobrogea. Moldova nu-l cunoaște. Tipul cu motivele ruperii cheutorii și întrecerii călare are aria de răspîndire cea mai restrînsă: acoperă Banatul și Oltenia, precum și unele regiuni imediat limitrofe cu Oltenia ale Munteniei. El apare deosebit de frecvent în Oltenia, care este, după părerea noastră, centrul său de expansiune. Referindu-ne acum în special la cronologia tipului de variante cu motivul pochinzerilor, încă un argument — în afară de cel geografico-folcloric — vine în favoarea ipotezei că acest motiv nu s-a fixat în baladă decît într-o perioadă ulterioară celei a variantelor de tipul arhaic, însă foarte apropiată de ea și anterioară celei a variantelor cu motivele ruperii cheutorii și întrecerii călare. Și anume, acest argument îl constituie faptul că — precum am văzut deja — motivul pochinzerilor stă în perfectă armonie cu mersul acțiunii și mai ales cu conflictul dintre letin și mire, care formează subiectul de bază al baladei. Un asemenea motiv, în modul cel mai logic, a putut fi atras de baladă din datina nunții înaintea oricărui altuia, care nu are nici-o legătură intimă cu tema epică primordială. Deci, e firesc ca el să se fi prezentat mai întîi în conștiința cîntăreților populari ai baladei, iar nu motivele ruperii cheutorii, al întrecerii de cai și al blestemului. Variantele cu motivul pochinzerilor ne apar ca o continuare directă a celor de tipul arhaic, dat fiindcă, pe de o parte, ele nu fac decît să prelungească conflictul dintre letin și nun ducîndu-l gradat la un punct culminant, iar pe de altă parte, îi asigură un deznodămînt, care ilustrează mai clar și mai categoric decît oricare altul finalitatea rituală de natură panegirică a baladei.

La argumentarea de mai sus se adaugă și considerentul că chiar de la origine — precum ne-o dovedesc unele variante iugoslave ca cele relatate — răzbunarea asupra letinului apare adesea în baladă, deși într-o formă cu totul deosebită de cea din variantele românești. Iată de ce opinăm noi că, la români, tipul variantelor cu motivul răzbunării are și el o vechime apreciabilă, aproape tot așa de mare ca și cea a tipului arhaic.

BASMUL — A DOUA PRINCIPALĂ SURSĂ DE INSPIRAȚIE A BALADEI

Tema baladei avînd drept subiect nunta, era foarte natural ca unele din motivele care au intrat în alcătuirea ei să fie nupțiale prin excelență și în același timp să fie puizate direct din cere-

Scanned with CamScanner

monialul tradiţional al nunţii. Elementele realiste — ca rezultat al observaţiei directe asupra vieţii şi faptelor — constituiesc în adevăr o parte însemnată a acestui poem popular. Ele formează chiar ţesătura primară a produsului epic în discuţie şi se circumscriu toate evenimentului însurătorii unui tînăr monarh — fie el ţarul sîrb sau bulgar, fie domnitor al ţării româneşti, fie chiar şi numai un tînăr boier de pe cea mai înaltă treaptă. De aceea, am şi început noi examenul genetic al baladei cu analiza motivelor nupţiale, dintre care am prezentat — atît de la slavii meridionali, cît şi de la români mai ales — un număr apreciabil. Ele oglindesc fidel, precum am arătat, anumite momente din ceremonialul nunţii, precum:

1. trimiterea sfetnicului cu daruri la fată, ca s-o vadă şi să-i pună-n deget inelul de logodnă;

2. fixarea datei pentru celebrarea nunţii în înţelegere cu părinţii miresei;

3. adunarea nuntaşilor şi a căpeteniilor lor, precum şi designarea rangului fiecăruia din ei;

4. interdicţia — din partea socrului mic — de a se aduce la nuntă unele persoane nedorite, pe motiv că sînt vestiţi băutori şi scandalagii, ceea ce reflectă o situaţie foarte verosimilă din realitatea nunţii;

5. plecarea alaiului de nuntă după mireasă şi întoarcerea cu ea la casa mirelui;

6. diferitele conace, pe unde poposeşte alaiul nuntaşilor;

7. unele întreceri tradiţionale, caracteristice nunţii la diferite popoare;

8. atitudinea războinică reciprocă a celor două cete de nuntaşi, ai miresei şi ai mirelui. . . etc.

Dar motivul peţirii unei fete de rege sau de împărat ori de boier mare, care stă la baza temei epice în chestiune, constituie în acelaşi timp şi un foarte răspîndit subiect de basm. E ceea ce a făcut ca poemul nostru să atragă din basme unele elemente şi să le trateze în stilul basmelor. Între acestea, ne frapează în primul rînd ciclul probelor grele, care se cer îndeplinite de către peţitor pentru a o putea căpăta de soţie pe fata de împărat. Or, acest ciclu formează însuşi nucleul temei noastre epice. Şi nu avem a face aici cu un simplu motiv, ci cu o temă complexă, care cuprinde

Scanned with CamScanner

o întreagă serie de motive. La atragerea acestei teme, pe care poetul popular, schematic, a aflat-o aproape gata formată în basme, au contribuit într-o însemnată măsură motivul peţirii şi cel al atitudinii războinice, între cele două cete de nuntaşi. Adaptarea temei fantastice a basmului la balada cu substrat realist s-a făcut în cele mai bune condiţii, datorită fundalului excepţional de favorabil, pe care ea s-a proiectat. Numai cu mici modificări, tema de basm a putut lua aspectul pe care l-a avut în variantele sud-slave şi în cele româneşti ale baladei. În basme, isprăvile grele, la care e supus pretendentul fetei de împărat sau de rege (ori chiar al unei zîne) — de obicei în număr de trei — variază de la un basm la altul, la unul şi acelaşi popor şi cu atît mai mult de la un popor la altul. Vom cita cît mai multe din aceste isprăvi, pentru a ilustra diversitatea motivelor care pot intra în componenţa unui ciclu:

1. clăditul, într-o singură noapte, al unui palat împodobit cu nestemate şi al unui pod de aur, avînd de-o parte şi de alta pomi cu frunziş de aur şi cu păsări măiestre, care cîntă minunat;

2. secatul unui rîu lat şi adînc sau al unui lac mare, spre a fi arat şi semănat cu grîu în aşa chip încît, într-o singură noapte să crească şi să rodească, apoi să fie secerat, treierat şi măcinat, iar la urmă să coacă pîine, pe care s-o ducă dimineaţa la împărat, tatăl fetei;

3. tăiatul unei păduri imense de pe munţi şi plantarea locului cu viţă de vie, care să crească şi să dea roade, toate acestea petrecîndu-se de cu seară pînă-n zori — pentru ca dimineaţa să ducă struguri copţi şi vin nou împăratului;

4. aducerea de apă vie şi apă moartă, de unde se bat munţii în capete;

5. găsirea unui inel aruncat în mare;

6. alegerea unei mari grămezi de diferite boabe amestecate — mei cu seminţe de mac, cu grîu sau cu fire de nisip . . . — într-o singură noapte;

7. dormitul o noapte într-un cuptor încins, care a fost înfierbîntat la roşu cu mai mulţi stînjeni de lemne;

8. mîncatul mai multor care de pîine şi a mai multe ialoviţe fripte;

9. băutul mai multor butoaie cu vin;

Scanned with CamScanner

10. ascunderea pretendentului în așa mod, încît să nu poată fi aflat;

11. găsirea frumoasei fete de împărat, care se ascunde, metamorfozîndu-se în diferite animale sau păsări. . .

12. recunoașterea fetei pețite, dintre mai multe fete asemenea la chip și la port . . .

Studiul acesta apare acum pentru prima dată. Îl reproducem după manuscrirul autorului.

O variantă prescurtată a acestui studiu a apărut, sub titlul *Funcția nupțială a unei balade populare românești de origine sîrbă*, în vol. *Radovi simpozijuma (Actele simpozionului dedicat reciprocităților iugoslavo-române în domeniul literaturii populare)* (Pančevo, 1974, p. 125—156)

Scanned with CamScanner

ASUPRA ORIGINII ȘI GENEZEI UNOR BALADE POPULARE SUD-EST EUROPENE, AVÎND CA SUBIECT FAPTE EXTRAORDINARE

Poporul se complace în atmosfera de feerie, unde imaginația nu cunoaște limite sau restricții; unde pătrunzi într-un univers în care — spre deosebire de cel al nostru, controlat de rațiune — totul este posibil. Aici, natura cu toate elementele ei apare însuflețită. Animalele și plantele vorbesc cu grai uman și acționează ca și oamenii. Pînă și apele și stîncile au suflet. Apoi, lumea aceasta în care se refugiază de preferință poporul, cînd povestește sau cîntă, este populată cu tot felul de ființe supranaturale — cu zîne, cu îngeri, cu demoni. . . — ale căror acțiuni se întrețes intim cu cele ale oamenilor, ajutîndu-i sau stîndu-le împotrivă. De asemenea, se întîlnesc la tot pasul ființe cu puteri supraomenești, ca uriași, zmei, balauri înfricoșați, scorpii. . . și altfel de monștri.

Această lume se agită după legi și criterii complet deosebite de cele ale vieții noastre de toate zilele. Temelia ei este mistică prin excelență. Un rol nespus de însemnat joacă aici și magia, care dispune de mijloace de a face subit fel de fel de transformări, care uimesc și încîntă totodată. Se înțelege deci că nici vrăjitorii și vrăjitoarele nu lipsesc. În această lume de miracole și de surprize ne transportă unele din creațiile poetice sau poetico-muzicale de esență folclorică. Precum este cunoscut tuturora, ea caracterizează cu deosebire basmele popoarelor, unde povestirea în proză dă libertate naratorului să expună amplu asemenea minuni de domeniul fanteziei. Dar la ele nu a putut renunța omul din popor nici în creațiile sale epice în versuri, măcar că aici terenul era cu mult mai puțin propice datorită constrîngerilor și limitărilor pe care le impun exigențele versificației.

Într-adevăr, poezia populară epică în versuri a multor națiuni cunoaște balade ale căror teme sînt impregnate de elemente care sînt produsul unei imaginații nestăvilite nu mai puțin decît poveștile. Eroii lor, ca și acțiunile lor ne introduc în lumea minunilor. De aceea creațiile folclorice aparținînd acestei categorii au fost

Scanned with CamScanner

desemnate cel mai adesea, pe bună dreptate, prin numele de balade fantastice. După părerea noastră, ar trebui împărțite baladele populare din categoria de mai sus în două clase distincte:

1. *balade pur fantastice*, al căror conținut este complet produsul fanteziei populare, neavînd nici o aderență cu realitatea cotidiană așa cum o cunoaștem;

2. *balade fantastico-realiste sau mixte*, a căror temă este compusă din elemente fantastice, care se-mpletesc armonic, în proporții variate cu elemente realiste.

I. *Balade populare în genul poveștilor*

Cea mai mare parte a baladelor fantastice nu diferă de povești decît prin faptul că acestea din urmă sînt produse în proză, în timp ce baladele în chestiune sînt în versuri. Vom ilustra acest tip prin balade populare cu tema logodnicului balaur, atestată la slavii meridionali. Prezentăm mai întîi balada bulgară despre *Căsătoria fiului — șarpele cumplit — cu Denitsa.* O tînără nevastă, o „romîncă orfană", văzînd că trec anii și ea nu dobîndește copii, e cuprinsă de panică. În dorința ei arzătoare de a deveni mamă, se roagă lui Dumnezeu să-i dea un prunc oricum ar fi el: — „Dă-mi Doamne un copil, fie cum ar ar fi. Fie chiar și șarpe, numai prunc să fie!" [1] Dumnezeu i-a ascultat ruga îndeplinindu-i-o întocmai:

Cînd a născut romînca orfană,
Nu fu copil pruncul, ci un șarpe cumplit... [2]

Făcîndu-se mare, șarpele o trimite pe mamă la regele țării ca să-i pețească pe fiica sa Denitsa. Regele nu refuză, însă îi pune o condiție, pe care el o credea cu neputință de îndeplinit:

...Spune-i fiului tău, cumplitului șarpe,
Să-mi facă șosea pavată cu lespezi de piatră
De la palatul meu pînă la al său...
Iar pe pavaj să verse aur și argint,
Pe marginea șoselei să sădească gutui și meri
Și printre ei s-amestece cîțiva pini verzi... [3]

Convinsă că ceea ce cerea regele era de domeniul imposibilului, mama se-ntoarce acasă plîngînd. Șarpele însă o consolează, asigurînd-o că va face totul după dorința regelui. În adevăr, el reușește să săvîrșească minunea. Regele e nevoit să-i dea fata. Are loc nunta. Noaptea tîrziu, mirii sînt conduși în camera nupțială.

---

[1] *Сборник за народни умотворения и народопис*, Sofia, IX, p. 20 (Сб.НУ).
[2] *Ibidem.*
[3] *Ibidem*, p. 21.

Scanned with CamScanner

Mama mirelui, neputîndu-și stăpîni curiozitatea, privește pe furiș în odaie și se minunează de ceea ce vede:

...Cînd se uită la fiul ei, la cumplitul șarpe,
El nu mai este șarpe așa cum fusese,
Ci e un voinic, cum nu-i altul pe lume!...
Lîngă dînsul șed Sf. Vineri și Sf. Maria,
Iar în fața lor stă mireasa Denitsa;
Ea le toarnă vin și le-ntinde cupa... [4]

Mama, în culmea bucuriei, se grăbește să-i spună și nunului. Acesta privește și el. Mirii simțind că sînt priviți, părăsesc îndată casa, speriați. Ei zboară la cer, unde se prefac în doi luceferi.[5]

La sîrbi, în monumentala colecție a lui Vuk Karadžić, aflăm două balade — una din ele fragmentară — care sînt variante ale celei bulgare. O prezentăm pe cea completă:

Regele Budai, însurat de 9 ani, nu are copii. Află de la o zînă („vila"), pe cînd era la vînat, că dac-ar prinde din Dunăre cu o mreajă de aur un pește cu aripioare de aur și dacă regina sa ar mînca aripioara dreaptă, ar dobîndi un prunc.

În adevăr, după ce peștele miraculos fu prins și regina a mîncat aripioara, a născut la timpul cuvenit; dar nu un copil, ci un șarpe! După șapte ani, șarpele îi spune tatălui său, cu grai omenesc, că dorește să-l însoare. Regele, uimit, îi ripostează că nu se va găsi în toată lumea nici o fată care să vrea să-l ieie de bărbat. Șarpele îl sfătuiește să meargă la țarul din Prizren să-i peteească fiica. Țarul promite să-i dea fata, însă cu o condiție: *Șarpele să vină la Prizren cu cortegiul său de nuntași după mireasă și să se întoarcă cu ea la Buda, fără să fie deloc văzuți de soare și fără a fi atinși de rouă.* Șarpele călare, în fruntea celor 1000 de nuntași, reușește să-i apere și de soare, și de rouă, făcînd să se ivească pe cer un nor albastru protector. La Buda are loc nunta. Mama mirelui, împinsă de o fatală curiozitate, se duce după miezul nopții și întredeschide ușa camerei nupțiale. Spre marea ei surpriză și bucurie, vede, în loc de șarpe, un tînăr frumos fără seamăn dormind lîngă mireasa lui, iar alături pielea de șarpe. Ea a luat îndată pielea de șarpe și a aruncat-o în foc, gîndind că astfel își salvează fiul, care nu va mai

[4] *Ibidem*, p. 23.
[5] *Ibidem*, p. 24.

Scanned with CamScanner

apărea sub chip de șarpe. Dar cînd a ars pielea, tînărul a murit fulgerător. Balada sfîrșește cu blestemul miresei văduvite:

Vai mie, Dumnezeule unic!
C-am rămas eu, așa de tînără, văduvă!
Vai, tu soacră, ucide-te-ar Domnul...[6]

În varianta fragmentară, e omisă nunta șarpelui. Deznodămîntul însă este același, mama îi arde pielea de șarpe și eroul moare.

La croați, cunoaștem trei variante ale baladei cu tema în chestiune, după colecția de „Cîntece eroice" a lui Broz și Bosanac. Primele două variante, care sînt foarte apropiate una de alta, au în linii mari aceeași schemă tematică ca și varianta sîrbă citată. Varianta III însă prezintă analogii frapante cu varianta bulgară.

În variantele I și II croate, este vorba de regina Budei, care e stearpă. Ea devine mamă numai după ce bea apa în care a fiert aripa unui pește miraculos prins în Dunăre sau în mare. Prin vicleșug, o roabă (I) sau soția pescarului (II) consumă aripioara cuvenită reginei. De aceea, roaba sau soția de pescar naște un copil frumos, în timp ce regina naște un balaur (I) sau un șarpe (II). La vîrsta de 15 ani, balaurul — respectiv, șarpele — vrea să se însoare cu una din fiicele dogelui venețian. Mama (I) sau tatăl (II) merg în pețit la doge. În varianta I, fata îi pune eroului succesiv trei condiții:

1. Să-i construiască drumuri noi de la Veneția pînă la Buda;
2. Să paveze drumurile cu plăci de aur;
3. Să sădească de o parte și de alta a drumurilor șiruri de portocali.

În varianta II, fata pune șarpelui o singură condiție, însă foarte complexă:

...Dacă poate șarpele pestriț
S-acopere cu aur toate căile,
Care duc de la Buda la Veneția;
Iar pe marginile lor să sădească flori,
Tot felul de flori cîte sînt pe lume,
Și dacă poate face el
Ca-n mijlocul Budei, în fața curților tale,
S-aducă trei izvoare vii,

---

[6] Vuk St. Karadžić, *Српске народне пјесме* II, p. 54, vv. 265—267. Vuk dă în note și o variantă sîrbă a basmului propriu-zis în proză, care are alt final: mirele nu moare, ci pleacă-n lume părăsindu-și tînăra soție. (Cf. Vuk, СНП, II, p. 54—55).

Scanned with CamScanner

Pentru ca atunci cînd eu voi veni la Buda
În curţile tale dalbe,
Dintr-un izvor să stropesc florile,
În cel de-al doilea să-mi spăl faţă,
Iar din al treilea să beau apă rece,
Atunci voi fi eu iubita şarpelui. [7]

De fapt, în această condiţie, sînt implicate o serie de isprăvi care în alte variante sînt înfăţişate succesiv. Balaurul — respectiv şarpele — îndeplineşte întocmai isprăvile cerute, aşa că nunta nu mai poate întîrzia. Sărbătorirea ei are loc la Buda. Cînd mirii se retrag în camera nupţială, mireasa are fericita surpriză să vadă venind la ea în loc de şarpe sau balaur, un tînăr frumos fără seamăn:

...Şi-a dezbrăcat cămaşa cea de şarpe
Şi a rămas un voinic frumos ca soarele pe cer... [8]

A doua zi dimineaţa, cînd soacra o vizitează pe noră şi o întreabă cum a dormit cu balaurul (sau cu şarpele), aceasta îi dezvăluie marea ei bucurie. Cele două femei se sfătuiesc ca în noaptea următoare, cînd eroul va fi cufundat în somn adînc, să ia pielea de şarpe şi s-o arunce-n foc. Cînd pielea ardea, eroul se trezeşte brusc din somn şi-o caută-n zadar. El geme de durere, reproşînd soţiei fapta sa, şi moare; de unde se vede că viaţa lui era intim legată de pielea de şarpe.

Acest deznodămînt tragic al baladei este cel normal. Totuşi varianta II nu se opreşte aici. Rapsodul popular, în intenţia de a înlătura impresia tristă provocată de moartea eroului, a vrut să înseninеze atmosfera printr-un final vesel: regele Budei, peste cîtva timp, o căsătoreşte pe tînăra văduvă cu fiul pescarului, cel cu stea în frunte şi cu luna în piept. Această inovaţie însă e un adaos tîrziu şi trebuie privită ca o excepţie.

A treia variantă croată, din colecţia Broz-Bosanac, seamănă mult în partea iniţială cu varianta bulgară. Mama eroului nu mai e aici o regină ci o nevastă din popor. Ca şi la bulgari, ea se roagă lui Dumnezeu să-i dăruiască un prunc de-ar fi chiar şarpe:

Roagă-se lui Dumnezeu soţia lui Ion,
Mi se roagă nouă ani de zile,
Ca să-i dele un vlăstar de la inimă,
Măcar şi un şarpe pestriţ să fie.

---

[7] Ivan Broz i Stjepan Bosanac, *Junačke pjesme*, I, p. 88, vv 332—345.
[8] *Ibidem*, p. 92, vv. 506—507.

Scanned with CamScanner

Se roagă lui Dumnezeu şi Domnul i-a ascultat ruga,
I-a dat Domnul vlăstar de la inimă
Tocmai acel şarpe pestriţ...[9]

Mai departe însă această variantă nu se mai potriveşte nici cu varianta bulgară şi nici cu celelalte două croate sau cu cea sîrbă. Ea are deznodămînt fericit, prin contrast cu celelalte. Lipseşte dintr-însa motivul arderii pielii de şarpe. De asemenea lipsesc isprăvile grele, care erau de aşteptat să i se ceară de către rege, tatăl fetei sau de către ea însăşi. Rezultă de aici în modul cel mai clar că aceasta e o variantă fragmentară şi întrucîtva decadentă. Un asemenea motiv important n-a putut fi omis decît din uitare.

Deosebit de interesant şi specific acestei variante este motivul menit să arate puterea supranaturală, pe care o avea mirele-şarpe: cînd regele Constantin, îngrozit de aspectul lui fioros, nu vrea să-i mai dea fiica şi o duce în palat, cerul se acopere de nouri grei, tună şi fulgeră, cad trăsnete asupra palatului, distrugîndu-l din temelie, afară de odaia în care se afla mireasa cu tatăl ei. Atunci regele de frică nu se mai împotriveşte.

La români, nu este atestată o baladă cu această temă.[10] Folclorul românesc cunoaşte însă bine în numeroase variante basmul în proză[11], care, sub aspectul tematic, prezintă cele mai multe analogii cu baladele sîrbo-croate, iar uneori se identifică întru totul cu basmele în proză despre „şarpele mire" povestite de Vuk.[12]

Grecii moderni nu cunosc nici ei tema în chestiune sub formă de baladă. În basme însă este atestată şi la ei tema căsătoriei unei fiice de rege cu un şarpe uriaş, care se transformă ulterior într-un tînăr chipeş.

Totuşi forma basmului neogrecesc este complet deosebită. În afară de motivul menţionatei metamorfoze, care are loc de altfel în condiţii cu totul speciale — datorită lacrimilor fetei care

---

[9] *Ibidem*, p. 95—96, vv. 1—7.

[10] Nu figurează nici în repertoriul tematic al baladelor populare româneşti, întocmit de Al. I. Amzulescu, *Indice tematic şi bibliografic*, cf. *Balade populare româneşti*, vol. I, Bucureşti, 1964, p. 107 sqq.

[11] Ovidiu Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, Bucureşti, 1976, p. 388. Cf. şi la L. Şăineanu, *Basmele române*, Bucureşti, 1895, p. 250 sqq.

[12] Cf. la Vuk Karadžić, 3 variante: varianta I în CHП II, p. 54—55 (nota); varianta II în CHП, p. 52—55 nr. 9; varianta III *ibidem*, p. 56—61; dintre acestea, varianta I şi varianta III sînt deosebit de asemănătoare cu o serie de variante româneşti în proză.

Scanned with CamScanner

cad pe corpul neînsufleţit al şarpelui — nu mai are nimic analog cu tema sud-slavă şi românească.[13]

Citatele balade sud-slave — variante ale aceleiaşi teme despre mirele-şarpe — se caracterizează prin aceea că toate sînt dominate integral de elementul fantastic, manifestat sub cele mai variate aspecte. În primul rînd, însuşi nucleul acţiunii — căsătoria unei frumoase fete de împărat sau de rege cu un balaur — constituie un miracol senzaţional. Apoi, personajele principale sînt figuri eroice, care ies cu totul din comun. Mireasa reprezintă o încarnaţie a curajului feminin, deoarece nu orice fată e capabilă să înfrunte teama de a se mărita cu un monstru ca şarpele sau balaurul. Cît despre fiorosul mire, el se impune prin faptele sale grandioase, extraordinare, care ni-l înfăţişează în lumina unei fiinţe atotputernice de esenţă divină sau cel puţin demoniacă, în stare să facă minuni întocmai ca zeii sau ca demonii. În ce priveşte motivele care alcătuiesc tema baladei, ele se circumscriu toate de asemenea sferei fabulosului. Aşa, de exemplu, pentru ca regina stearpă să poată dobîndi copii, există un remediu, care e aflat dintr-o sursă tainică: regele îl află de la o zînă fără ştirea acesteia, pe cînd ea îl făcea cunoscut altor zîne mai tinere[14], sau o roabă aude un şoim vorbind întocmai ca oamenii, în timp ce zbura pe deasupra palatului regal[15], sau o rudă a banului îi aude pe nişte călugări — deci pe nişte oameni sfinţi — discutînd între ei...[16] Acest remediu îl constituie un peşte de aur, cu şase aripioare, care trebuie pescuit, din Dunăre sau din mare, în condiţii speciale: cu mreajă de mătasă brodată cu aur sau cu mărgăritare... Apoi, odată prins, regina trebuie să mănînce carnea acestui peşte sau numai o aripă şi anume pe cea din dreapta. Unele variante explică mistic de ce regina sau băneasa a născut un şarpe: pentru că, prin viclenia roabei, aceasta a mîncat carnea peştelui şi de aceea a născut un făt-frumos cu luceferi pe piept, cu mîinile şi picioarele de aur, pe cînd reginei i-a dat să beie numai apa în care fiersese peştele. Sau după o altă variantă, regina a consumat aripa din stînga, pe cînd nevasta pescarului pe cea din dreapta şi de aceea a dat naştere unui copil cu stea în frunte, cu luna în piept... De asemenea, motivul rugii adresate de către femeia stearpă lui Dumnezeu — cu menţiunea de a-i dărui chiar un prunc şarpe — este mistic prin excelenţă, ilustrînd totodată şi puterea magică a cuvîntului pro-

[13] Cf. G. Megas, *Griechische Volksmärchen*, Düsseldorf-Köln, 1965, p. 209—212, nr. 49.

[14] Vuk, СНП, II, p. 46—47.

[15] Broz-Bosanac, HNP, I, p. 69—70.

[16] Vuk, СНП, II, p. 55—56.

Scanned with CamScanner

nunțat.[17] Un alt motiv care culminează prin trăsătura sa fantastică este metamorfoza șarpelui (sau balaurului) în noaptea nunții într-un tînăr frumos fără seamăn. Un altul îl constituie d· asemenea legătura misterioasă dintre pielea de șarpe și viața eroului. . . Dar cel mai proeminent dintre toate motivele fabuloase ale baladei este desigur ciclul de isprăvi eroice, care trebuiesc săvîrșite de către șarpe pentru a o putea dobîndi pe frumoasa fată peținită. Temutul pretendent se impune tocmai prin aceste isprăvi supraomenești, pe care el izbutește să le realizeze. Ele îi sînt cerute drept condiții indispensabile, pentru a căpăta asentimentul fetei sau al tatălui ei. Aici, ele constituiesc de fapt mijloace decente menite să salveze fata de un soț odios fără a-l jigni, de teama de a nu-l face dușman. Cînd este jignit, am văzut cum — după o variantă croată — el se răzbună grozav.[18]

Referitor la atmosfera eminamente mistică a baladei respective, mai trebuie să relatăm, în legătură cu isprăvile grele, că ele sînt aduse la îndeplinire de către erou prin procedee magice. Astfel, balada bulgară ne înfățișează un adevărat ritual, pe care-l săvîrșește mama după directivele date de fiul șarpe: în timp ce merge în fruntea cortegiului de nuntași, purtînd cu sine un vas cu apă, ea stropește tot timpul cu un mănunchi de busuioc în dreapta și în stînga drumului, fără a se uita înapoi.[19] De abia cînd intră în curtea regelui se uită în urmă — după recomandarea fiului — și vede minunea deja realizată:

...Cînd a intrat pe porțile regești,
Atunci a-ntors privirea înapoi
Și a văzut, zău, minunea cea mare:
Tot ceea ce regele cerut-a
Totul se-mplinise frumos din cale afară... [20]

La fel și în primele două variante croate ale baladei, isprăvile eroice pretinse eroului de către fiica dogelui Veneției sînt săvîrșite prin vrăji executate de regina Budei, mama balaurului, sau de rege tatăl lui — exact după sfaturile date de fiu — cu ajutorul

---

[17] СбНУ, IX, p. 20; Broz-Bosanac, HNP, II, p. 95—96.

[18] De obicei, la peținea fetei, mama sau tatăl șarpelui spune deschis că fiul e șarpe; numai în mod excepțional se tăinuiește acest fapt ca în balada croată, în care regele, tatăl fetei e surprins să afle că mirele avea chip de șarpe. E ceea ce-l face să-i refuze fiica; însă urmează prompt răzbunarea mirelui ofensat.

[19] СбНУ, IX, p. 22—23.

[20] *Ibidem*, p. 23.

Scanned with CamScanner

unor portocale de aur [21] sau al unor mere de aur [22], primite tot de la dînsul. Relatăm că deznodămîntul general cunoscut al baladei în chestiune este cel din variantele sîrbo-croate: după metamorfoza din noaptea nunții a eroului, pielea sa de șarpe e aruncată în foc — de către soție ori mamă sau de către amîndouă — ceea ce are ca imediat efect moartea lui sau plecarea departe în lume.

Deznodămîntul baladei bulgare însă, deși autentic folcloric și el, se singularizează prin aceea că ilustrează o credință populară în legătură cu datina nunții și totodată ia aspectul unei legende etiologice, care explică geneza a doi aștri.

În ce privește repartiția geografico-folclorică a temei baladei discutate, și implicit a temei congenere a basmului în proză, depășea odinioară cu mult zona sud-est europeană, avînd o largă circulație în întregul bazin mediteranean. Este o temă de o respectabilă vechime, putînd fi plasată cronologic cu mult înaintea erei noastre. În cursul erei noastre, ea a primit adesea și unele influențe, superficiale de altfel, ale mitologiei creștine, cum sînt de exemplu la bulgari personaje ca Sf. Vineri și Sf. Maria; în esența ei însă tema a rămas aceeași de-a lungul mileniilor. Ea se identifică în fond cu basmul antic — povestit în cadrul *Metamorfozelor* sale — de Apuleius din Madaura. Totuși nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Apuleius, utilizînd basmul popular ca un episod important în romanul împrumutat din grecește — de la Lukian din Samósata, la care însă nu figurează acest basm — nu a redat cu fidelitate basmul în toată autenticitatea lui folclorică. El l-a prelucrat în felul lui și anume, l-a modificat nu numai în stil, care nicidecum nu e cel al poporului [23], ci personal, al său; dar a introdus o serie de schimbări în tema însăși, adaptînd-o modului său propriu de a poetiza și inventa. Între marile prefaceri săvîrșite de el, relatăm în primul rînd rolurile dezvoltate, pe care le-a atribuit în basm lui Cupidon și zeiței Venus. Avem a face aici cu grefarea pe creația folclorică a mai multor motive, care au ca sursă mitologia oficială — vrem să spunem religia de stat — iar nicidecum pe cea populară. Între acestea considerăm ca neautentic, din punct de vedere folcloric, faptul că, după Apuleius, amantul frumoasei eroine nu ia deloc aspect de balaur, ci această imagine fioroasă și repugnantă

---

[21] Broz-Bosanac, HNP, I, p. 76.

[22] *Ibidem*, p. 89—90.

[23] Cu unele foarte rari excepții, cum e de exemplu chiar începutul basmului, unde ne este conservată forma inițială caracteristică acestui produs folcloric: „*Erant in quadam civitate rex et regina.* Hi tres numero filias, forma conspicuas, habuere..." — Cf. Apuleius, *Metamorph.*, 7, Lib. IV.

Scanned with CamScanner

este prezentată de el ca o pură ficțiune și anume ca o clevetire a celor două surori geloase, care au născocit-o pentru a o convinge pe Psyche să-și ucidă soțul. *Așa ceva nu a existat în popor nici acum 2000 de ani, după cum nu există nici astăzi. În realitatea folclorică, mirele a avut în epoca greco-romană, ca și azi, chip de balaur sau șarpe.* Apoi, motivul cu lampa aprinsă de Psyche, din care cade o picătură de ulei fierbinte pe umărul zeului — ceea ce-l face pe acesta să-și părăsească iubita — este o invenție poetică a lui Apuleius. *Motivul aflător în basmele moderne din zona sud-estului Europei, al pielii de balaur, pe care mirele o dezbracă noaptea și care apoi i-a fost arsă în foc, este cel autentic popular și el a existat și acum două milenii în aceeași formă.* Pare, desigur, cu totul paradoxal să susținem că basmele moderne și contemporane despre mirele-balaur sînt mai arhaice în unele privințe decît basmul apuleian din antichitate; dar acesta și numai acesta e adevărul. Aruncarea pielii de balaur în foc este mobilul care a determinat — atît în basmul antic, cît și în variantele sale moderne — fuga eroului și implicit peregrinările eroinei în căutarea lui; iar în anumite variante moderne sub aspect de baladă, ca unele din cele mai sus prezentate, arderea pielii de șarpe a cauzat chiar moartea instantanee a eroului.

Demn de relevat este faptul că tema aceasta nu e specifică zonei sud-est-europene, ci se întîlnește și în basmele unor popoare situate în afara limitelor ei geografice. Așa de exemplu, ea este bine cunoscută poporului ceh în o serie de variante.[24] Referitor la centrul de expansiune al temei folclorice în chestiune, se poate pune ipoteza că ea va fi radiat de undeva din regiunile mediteraneene — probabil chiar din Peninsula Balcanică — înspre nord. Totuși frecvența sa apreciabilă în țări sensibil depărtate de bazinul Mediteranei îndeamnă la multă prudență în privința căilor ei de răspîndire.

Dacă la români nu este atestată o baladă care să trateze chiar tema mirelui-șarpe, poezia lor epică populară cunoaște însă o serie de balade pur fantastice, avînd alte teme de basm sau numai vreun episod de basm.[25] Tipice sînt între acestea unele balade de la românii din regiunea Timocului sîrbesc, precum: cea a lui „Făt-Frumos", căruia soarta îi hărăzește ca soție o broască sub

---

[24] Cf. V. Tille, *Soupis českých pohádek*, II, 2, V Praze, 1937, p. 347—349, 354.

[25] Cf. de ex. balada *Trei frați în luptă cu trei zmei*. N. I. Dumitrașcu, *Folclor din Oltenia*, *Folclor din Oltenia și Muntenia*, III, 17—19 (FOM).

Scanned with CamScanner

al cărei chip se ascundea o fată nespus de frumoasă [26] și cea a lui „Ardiu Crăișor", care se-nsoară cu o zînă pe care a prins-o furînd mere de aur din grădina împăratului.[27]

Constatăm că sîrbo-croații au o specială predilecție pentru basmele în versuri. O ilustrare elocventă a acestui fapt ne-o oferă — în afară de exemplele deja relatate — și balada croată, de o hiperbolică extensiune, intitulată de colectori *Carevič Jovan i nemila mu majka* [28], care povestește cum o fostă împărătească, salvată de la pieire de fiul ei, vrea mai tîrziu să-l piardă cu orice preț, ca să poată trăi nestînjenită cu un uriaș din pădure. După sfatul acestuia, ea se preface grav bolnavă și-l trimite succesiv după leacuri, pe care devotatul fiu i le aduce cu primejdia vieții: să-i aducă mere din mărul străjuit de un balaur fioros; să-i aducă o floare din trandafirul păzit de 30 de uriași ... În fine, eroul e pus

[26] Cf. Cristea Sandu-Timoc, *Cîntece bătrînești și doine*, București, 1967, pp. 126—131. O altă variantă, foarte apropiată de aceasta — din aceeași regiune sud-dunăreană, a publicat același folclorist în colecția *Poezii populare din Valea Timocului*, Craiova, 1943, sub titlul *Broasca-Roasca*, pp. 220—228.

[27] Cf. G. Giuglea-G. Vâlsan, *De la românii din Serbia*, București, 1913, pp. 229—245. O variantă sub titlul *Arghir Crăișoru* a publicat și C. Sandu-Timoc, *Poezii populare de la românii din Valea Timocului*, pp. 205—219. N. Cartojan, în introducerea sa la această colecție, opina că „balada lui *Ardiu Crăișor*, care are același fond ca *Arghir și Elena* a lui Barac... este, după cît se vede, o prelucrare a poemei lui Barac" (cf. C. Sandu-Timoc, *op. cit.*, p. 23). Ne vine greu să-mpărtășim părerea eminentului specialist în literatura românească veche. Noi credem dimpotrivă că aici avem a face cu basmul popular autentic transpus în versuri. Rapsodul țăran a avut ca model chiar produsul folcloric, iar nicidecum poemul lui Barac. Balada lui *Arghir* sau *Ardiu Crăișor* exista, foarte probabil, la românii de pe Timoc înainte de Barac. Prelucrare este poemul acestuia și anume după basmul popular, iar nu balada după scrierea lui Barac. În adevăr, în colecția clasică a lui Ispirescu, există basmul intitulat *Prîslea cel voinic și merele de aur* (cf. Petre Ispirescu, *Basmele românilor*, I, 1939, p. 123 sqq), a cărui primă parte este identică cu cea din balada în chestiune; numai că în basmul povestit de Ispirescu merele nu sînt furate de trei zîne, ci de trei zmei. Prin urmare în baladă au fost contaminate două teme de basm. Nu e vorba aici de „motive cărturărești intrate în poezia populară", ci de o creație folclorică din cele mai autentice. Un motiv însemnat care ne face și mai mult să ne îndoim că balada populară de la românii de pe Timoc a luat naștere sub influența poemului livresc amintit îl constituie și faptul că limba artificială a lui Barac era desigur incomprehensibilă pentru popor, ceea ce avea de efect că conținutul poemului era complet lipsit de claritate. Aceasta, cu atît mai mult, cu cît autorul introduce în el o serie de nume mitologice: astfel zînele devin diferite zeițe romane, iar dracii au devenit satiri! De unde să știe țăranul că satirii lui Barac sînt draci? Și totuși în balada populară română din regiunea Timocului se vorbește precis despre draci, adică exact ca-n basme.

[28] „Le prince impérial Jovan et sa mère dénaturée : cf. Broz-Bosanac, *Junačke pjesme*, kn. I — HNP odio I, kn. I, pp. 142—166.

de către mamă să rupă cu mîinile sculuri de mătasă, cu care i le legase. Sînt tot atîtea isprăvi grele cerute eroului să le îndeplinească. În cele din urmă, dreptatea triumfă: mama denaturată își primește pedeapsa meritată. Ne apare surprinzătoare marea analogie dintre aceasată baladă croată și basmul românesc din Bucovina, publicat sub titlul *Petrea voinicul și Ileana Consînțana* [29] unde la fel o mamă fără inimă — îndrăgind un zmeu — vrea să-l piardă pe viteazul ei fiu. În acest scop, ea se preface bolnavă în mai multe rînduri și-i pretinde să-i aducă leacuri din cele mai periculoase locuri:

1. un pui de pasăre măiastră să-l mînînce;
2. un purcel de la o scroafă, care-și avea bîrlogul unde se bat munții în capete;
3. apă moartă de la fîntîna moartă;
4. apă vie de la fîntîna vie;
5. o mlădiță de la un măr miraculos, care omora pe oricine se apropia de el;
6. să rupă trei scule de mătase, avînd firele de diferite grosimi.

Acesta e ciclul de încercări grele la care e supus eroul de către mamă. Dintre toate, numai ultima este identică cu una din ciclul baladei croate. Dar aceasta n-are importanță; ideea centrală și chiar întregul fir povestitor sînt aceleași; *mutatis mutandis*, aceleași sînt și personajele. Pînă și prințesa de la Buda, salvatoarea lui *Jovan Carević* își află corespondentă în Ileana Consînțana din basmul românesc.

În consecință, după cele mai sus expuse, putem conchide că baladele de tipul celor citate ne introduc în sfera basmelor celor mai reprezentative, în care fantezia este atostătpînitoare. În afară de faptul că sînt învestmîntate în vers și că se cîntă — noi nu mai vedem nici o altă deosebire între respectivele balade și basmele propriu-zise. Este clar deci că, la crearea acestor produse epice în versuri, poporul a avut ca model basmul. Dar, evident, nu orice basm s-a putut bucura de favoarea de a fi transpus în versuri. Aceasta a avut loc pe bază de selecție. Acele basme care plăceau mai mult poporului și care într-o anumită perioadă aveau o circulație mai largă — fiind oarecum mai la modă — numai acelea au avut șansa de a fi versificate. În fine, nu e lipsit de interes să amintim că baladele populare de tipul celor citate de noi — dacă avem în vedere în afară de complexitatea temei și amploarea lor — sînt adevărate poeme epice: balada croată a lui *Carević Jovan* numără aproape 1 000 de versuri! Iar dacă ne referim în

[29] I. G. Sbiera, *Povești și poezii populare românești*, București, 1971 p. 31—46.

Scanned with CamScanner

special la balada cu tema mirelui-şarpe, o variantă croată e alcătuită din 620 versuri şi o alta tot croată din 405 versuri, varianta sîrbă din 272 versuri, iar cea bulgară din 287 versuri. La români, balada lui *Făt-Frumos* are 487 versuri, cea a lui *Arghiu Crăişorul* 516 versuri, iar o alta a lui *Arian cel Mic* [30] 548 versuri . . . Faptul acesta este foarte explicabil: rapsodul popular avea neapărată nevoie de asemenea extensiune, spre a putea expune — dacă nu chiar toate peripeţiile — măcar pe cele mai importante ale micului roman folcloric, care este basmul.

II. *O baladă fantastică română în genul miturilor*

La români, o baladă populară în care de asemenea fantasticul apare în toată puritatea de la un capăt la altul al ei, este cea a *Soarelui şi a Lunii*, nume sub care e de obicei cunoscută, atît pe terenul folcloric, cît şi în literatura ştiinţifică. Aceasta însă, spre deosebire de tipul de baladă prezentat în capitolul precedent, ne introduce în sfera mitului, adică a aceluiaşi gen de povestire care în etapa sa primordială a fost în popor articol de credinţă. Iată pe scurt subiectul acestui mit.

Soarele, vrînd să se-nsoare, a cutreierat lumea-ntreagă în lung şi-n lat — umblînd mulţi ani de zile călare, şi în cer şi pe pămînt, ba chiar şi sub pămînt — ca să-şi caute mireasă pe potriva lui; dar n-a putut afla nicăierea fată să-i placă. Atunci el, în disperare de cauză, se hotărăşte să se-nsoare cu sora lui, Iana Sînziana (sau Ileana Cosînzeana), a cărei frumuseţe nu avea seamăn în lume. Aceasta, îngrozită de propunerea fratelui, se împotriveşte cu suprema îndîrjire; însă e în zadar, fiindcă Soarele vrea cu orice preţ să se căsătorească cu dînsa şi el este prea puternic, pentru ca să fie în stare să-l înfrunte, interzicîndu-i o asemenea faptă abominabilă. Dîndu-şi seama că altfel nu există scăpare pentru dînsa, frumoasa Sînziana recurge la o serie de condiţii grele, pe care pretinde să i le îndeplinească Soarele spre a deveni soţia lui:

1. Să construiască o scară gigantică de la pămînt la cer;
2. Să meargă în cer să-l întrebe pe D-zeu sau pe un personaj sfînt de acolo, dacă are voie să se însoare cu sora lui;
3. Să clădească un pod peste mare (de fier, de aramă sau de aur);
4. Să clădească şi o mînăstire, tot pe mare, la capătul podului;
5. Să sădească o vie şi o livadă cu pomi roditori în mijlocul mării.

Pentru Soare, toate aceste isprăvi, pe care Iana Sînziana le credea imposibile de realizat, erau treburi foarte uşoare. El reuşeşte

[30] Cf. C. Sandu-Timoc, *op. cit.*, p. 111—117, nr. 60.

Scanned with CamScanner

să le săvîrșească fără întîrziere, rînd pe rînd. Acum, nefericita soră nu mai avea nici un motiv să se opună. Spre a nu cădea în păcatul incestului, nu-i mai rămînea decît o singură ripostă: sinuciderea! Ea se aruncă în mare sau în Dunăre. Dumnezeu însă, cunoscîndu-i nevinovăția, n-a lăsat-o să se înece, ci a prefăcut-o într-o mreană; iar apoi a aruncat-o pe cer, transformînd-o în lună, ca să lumineze noaptea pămîntul cu frumusețea ei. În mod obișnuit, balada sfîrșește cu blestemul ca cei doi frați să nu se mai întîlnească în veci. El e pronunțat sentențios — după variante — de Dumnezeu, de sora însăși sau de către mama Soarelui și a Lunii.

Balada aceasta e foarte răspîndită la românii din nordul Dunării, în toate provinciile țării. Numărul variantelor ei este impresionant. [31]

Noi o considerăm drept cea mai veche creație epică în versuri a folclorului român. E un fapt absolut sigur, în afară de orice controversă. Caracterul mitologic prin excelență al ei, care ține de substratul roman, stă mărturie pentru aceasta. Soarele și Luna — înfățișați de baladă ca frați — reproduc fidel mitul greco-roman al lui Apollo și al Dianei (Artemis), care de asemenea erau imaginați ca frați încă gemeni,[32] (și la români unele legende povestesc că-s gemeni), copiii lui Jupiter și ai Latonei (Leto). Mitul antic nu cuprinde motivul unei proiectate căsătorii a lui Apollo cu sora sa Diana. Explicația e simplă: pentru că la antici căsătoria unui frate cu sora sa nu era considerată ca incestuoasă, sau în tot cazul nu era privită ca un păcat prea mare. O ilustrare elocventă a acestui fapt ne-o oferă însuși panteonul greco-roman, care abundă în asemenea însoțiri. Căsătoria între părinți și copii — tată cu fiică [33] sau mamă cu fiu [34] — da, era un incest oribil; nu însă și cea dintre frați. A trebuit să vină creștinismul cu o etică religioasă mai austeră, pentru ca pe mitul antic să se poată grefa motivul căsătoriei fratelui cu sora, privită ca un păcat mortal. Așadar, mitul românesc, sub aspectul relatat mai sus, nu poate fi raportat la o epocă mai veche decît începutul erei creștine. Procesul său genetic însă își are începutul în epoca precreștină, dat fiind că la baza lui stă credința că cele două divinități sînt frate și soră, avînd

[31] Cf. I. Diaconu, *Folklor din Rîmnicul-Sărat*, I, 1930, p. 66 nr. 1; *Ținutul Vrancei*, II, 1969, p. 103—104, nr. 1. Cf. și Al. I. Amzulescu, *Indice tematic și bibliografic — Balade populare românești*, I, 1964, p. 107—108. Oricît de bogată bibliografia publicată a baladei în chestiune, noi credem că ea e departe de a fi exhaustivă. Există încă numeroase variante tipărite prin diferite periodice mai puțin accesibile.

[32] Cf. L. Preller, *Griechische Mythologie*, I, Berlin, 1872, p. 238.

[33] E un motiv atestat în basmele multor popoare europene.

[34] Tipul Oedip.

Scanned with CamScanner

aceeași mamă și același tată. Despre tatăl lor, balada nu pomenește nimic; însă mama figurează în o serie de variante. În finalul uneia dintre acestea, *mama Soarelui și a Lunei* apare în ipostaza unei ființe cu aderente celeste și cu o autoritate prestigioasă. Astfel, în unele variante cînd Iana Sînziana s-a prefăcut în lună, ea este cea care proferă blestemul despărțirii eterne între cei doi copii ai ei deveniți aștri:

...Maică-sa venea
Și mi-i blestema:
— Soare luminate...
Iană-a mea copilă,
Despărțiți să fiți!...
Să nu vă-ntîlniți:
Cînd tu la apus,
Ea la răsărit [35]

Originea divină a celor două personaje principale din baladă e pusă în plină evidență de cele mai multe variante. Pentru soare, ea reiese foarte clar din rolul providențial al celui ce răspîndește razele sale binefăcătoare în toată lumea, luminînd-o și încălzind-o, precum și din alte fapte, miraculoase în cel mai înalt grad, care îi revelează o forță supranaturală. Foarte semnificative pentru caracterul său divin sînt însă unele epitete, care îi sînt atribuite în baladă. Astfel, el e calificat frecvent, în diferite variante, drept „puternic", „mare" sau „sfînt". Ilustrăm aceasta cu cîteva pasaje, pe care le citățm într-o singură variantă:

Puternicul soare [36]

sau

Puternicul soare,
Puternic și mare [37]

Iar venerabilele personaje sacre, din rai, Moș Adam și Maica Iova i se adresează Soarelui într-un mod reverențios:

— O, prea sfinte Soare,
Puternice, mare... [38]

---

[35] Cf. T. Bălășel, *Cîntece populare oltenești*, în *Folclor din Oltenia și Muntenia* (FOM), II, 1967, p. 87.

[36] G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, 1885 (PPR), p. 410, nr. 4, p. 413 v. 303.

[37] *Ibidem*, p. 411 v. 79—80, 113—114; p. 413 v. 325—326; p. 414 v. 379—380.

[38] *Ibidem*, p. 411 v. 143—144

Scanned with CamScanner

sau

— Prea sfinţite Soare,
Puternic, mare... [39]

În ceea ce priveşte pe Iana Sînziana (sau Ileana Consînzeana), caracterul ei divin rezultă din însuşi faptul că e *sora Soarelui*. Dar în afară de aceasta, balada ne povesteşte că ea este:

Doamna florilor
Şi-a garoafelor [40]

ceea ce constituie un rang divin, care — după mitologia populară română — este echivalent cu acela de zînă, termenul folcloric pentru zeiţă al românilor.[41] În adevăr, în basmele române, Ileana Sînziana şi mai ales Ileana Cosînzeana, care apare cel mai frecvent, sînt zîne. Această din urmă zînă este, la români, personificarea frumuseţii ideale. De altfel, însuşi apelativul românesc *zînă* are ca prototip numele propriu latin de zeiţă, care-o designa pe DIANA (dzina>dzînă, zînă), pe unde se vede cît de popular a fost cultul zeiţei Diana pe teritoriul Daciei romanizate, de vreme ce numele ei a devenit un nume comun în limba română. Demn de relatat este şi faptul că o variantă munteană, din cîmpia Dunării, a baladei, unde de asemenea i se atribuie surorii soarelui origine divină, o face să descindă din divinitatea creştină. Ea este

Fiica Domnului
Şi-a Cristosului [42].

E, firește, un fenomen obişnuit de adapatare a temei epice la împrejurări creştine.

O trăsătură specifică a portretului moral al Dianei-Artemis e castitatea. Ea este eterna fecioară.

În ceea ce-l priveşte pe Apollo, deşi o seamă de scriitori sau artişti plastici ai antichităţii elenice îi atribuie unele aventuri amoroase [43] — deşi nu din cele răsunătoare, ca ale altor zei — ne putem îndoi de originea folclorică a unor asemenea mărturii.

---

[39] Ibidem, p. 412 v. 176—177. Cultul soarelui în Dacia romanizată: „Sol invictus ! Cf. CIL III — Index, s.v. Sol. inv.

[40] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 410 v. 36—38, p. 411, v. 73—75, Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folcloristice*, 1900, I, 1, p. 15; Nijloveanu, *Poezii populare de pe Argeş şi Olt* — FOM IV, 1969, p. 438; Marin Buga, *Folclor de pe Argeş* — FOM III, 1968, p. 768.

[41] Cf. P. Ispirescu, *Basmele românilor*, I, p. 34—60: basmul *Ileana Sînziana*.

[42] Gheorghe I. Neagu, *Folclor din cîmpia Dunării* — FOM, IV, 1969, p. 40.

[43] Cf. Pauly-Wissowa, RECA, I, col. 28—30.

Scanned with CamScanner

Ele pot fi simple plăsmuiri artistice ale poeților, pictorilor și sculptorilor, după modelul altor zei implicați în aventuri galante, iar nicidecum ecouri ale credințelor populare. Mult mai verosimil ni se pare ca țăranul grec antic să-l fi conceput pe zeul-soare tot așa de pur, de imaculat, ca și țăranul român.

Dacă supoziția noastră corespunde realității, s-ar putea stabili o paralelă între Apollo și Diana-Artemis pe de o parte și între Soarele și Luna din mitul românesc pe de alta; de asemenea în privința castității. Cele două personaje din balada în chestiune se disting prin virtutea rară a castității. Referindu-ne în special la Soare, este deosebit de caracteristic faptul că, în foarte multe variante ale baladei, el este invocat de către Dumnezeu, de sora sa, de Adam ... în chipul următor:

— Soare, soare luminate,
Trupușor făr'de păcate... [44]

Așa stînd lucrurile, uimirea și indignarea provocată de intenția Soarelui de a se căsători — și încă cu sora sa — este cu atît mai mare. Astfel, pentru baladă, sub raportul realizării ei artistice, faptul că Soarele se distinge prin castitate constituie o calitate. S-ar părea că pînă și o trăsătură caracteristică portretului fizic al divinelor personaje s-a transmis din antichitate mitului românesc. În adevăr, unele variante ale baladei ne vorbesc despre părul lor bălai prezentîndu-l ca fiind de aur. Iată, de exemplu, cum face Soarele propunerea de căsătorie surorii sale:

— Surioară Ileano,
Ileano Cosînzano!
Haideți să ne logodim,
C-amîndoi ne potrivim:
Și la plete, și la fețe,
Și la dalbe frumusețe.
Eu am plete strălucite,
Tu ai plete aurite... [45]

Citatele versuri ne amintesc de epitetele atribuite zeului Soare de către Grecii antici, care îl numeau frecvent ζαγθός, precum și χρυσοέθειρ [46] sau χρυσοχόμας.[47]

[44] Cf. V. Alecsandri, *Poezii populare*, publicate cu introducere, note și glosar, de George Giuglea, București, 1933, p. 83 (PP); Gr. G. Tocilescu, MF, I, 1,p. 13—14; T. Bălășel, FOM, II, p. 86; Marin Buga, *Folclor de pe Argeș*-FOM, III, p. 772; Gh. I. Neagu, *Folclor din Cîmpia Dunării*, FOM, IV, p. 39; Marin I. Apostolescu, *Balade populare*, 1912, p. 23 (BP).

[45] V. Alecsandri, PP, p. 83, nr. IX, vv. 14—21.

[46] Cf. CIG, II, 2324.

[47] Cf. Pindar, *Olymp.*, 6, 7 (41); 7, 58 (32).

Scanned with CamScanner

Un alt epitet vgr., care însoţea de obicei numele Apollo, cu un al doilea nume al zeului este φοῖβος. El nu ne surprinde mai puţin prin marea lui asemănare cu epitetul „luminat" sau „luminos" prin care e designat Soarele personificat în numeroase variante ale baladei româneşti:

Soare luminat... [48]

sau:

— Soare luminos... [49]

Parc-ar fi o traducere *ad litteram* a vgr.

Φοῖβος Ἀπόλλων!

Dar ceea ce e deosebit de interesant la balada Soarelui şi a Lunii, e că ea a fost invadată de un mare număr de elemente de provenienţă specific creştină. Peste mitul precreştin, care stă la baza ei, s-a suprapus foarte de timpuriu mitul creştin cu o serie de personaje sacre în frunte cu Dumnezeu sau cu Domnul Hristos, apoi cu bătrînul Crăciun, cu strămoşii Adam şi Eva, cu vlădici, preoţi sau călugări, cu diaconi sau dascăli, cu mînăstire pentru cununie, cu viziunea iadului şi a raiului . . . Cum au apărut asemenea elemente tipic creştine — atît de multe şi atît de variate — în baladă? Iată cum: Am văzut că eroina îngrozită de propunerea fratelui său de a se însura cu ea, îi punea o serie de condiţii menite a-l împiedica să-şi împlinească dorinţa lui impie. Între aceste condiţii, una — nu de mică însemnătate — este aceea care-l obligă pe Soare să meargă el singur sau împreună cu sora sa în cer ca să se spovedească lui Dumnezeu sau lui Moş Adam şi să întrebe dacă este îngăduită de legea creştină căsătoria lor. Aceste personaje cereşti ne sînt înfăţişate ţinînd pravila pe genunchi. Ele îl judecă pe Soare cu asprime, dezaprobîndu-l. Dar, în scopul de a-l convinge într-un mod mai sigur, să renunţe la gîndul său sacrileg, Dumnezeu îl încredinţează lui Adam ca să-l plimbe mai întîi prin iad, spre a-i arăta chinurile îngrozitoare ale păcătoşilor, ca să vadă ce-l aşteaptă şi pe el dacă va comite păcatul greu de a se însura cu sora lui. După aceea, Adam îi descrie raiul, pentru a-i arăta fericirile de care se bucură cei ce au reuşit să se ferească de a cădea în păcat. Truda lui Adam însă s-a dovedit zadarnică,

---

[48] Cf. V. Alecsandri, PP, p. 83; C. N. Mateescu, *Balade*, 1909, p. 112, 113; MF, I_1, p. 13, 14; Apostolescu, BP, p. 23; T. Bălăşel, FOM, II, p. 86; G. Giuglea-G. Vâlsan, *Op. cit.*, p. 225 etc.

[49] C. Sandu-Timoc, *op. cit.*, p. 66.

Scanned with CamScanner

fiindcă pasiunea Soarelui pentru sora sa este așa de puternică, încît pe el nu l-au impresionat nici muncile iadului, nici fericirea raiului. Eroul o spune răspicat. Iată ce-i răspunde el lui Dumnezeu, cînd — după vizitarea iadului — îl întreabă dacă mai vrea să se însoare cu sora lui:

— Aleg iadul chiar de viu,
Numai singur să nu fiu,
Ci să fiu cu Ileana,
Ileana Cosinzana... [50]

Sau, după o altă variantă, iată ce spune Soarele, cînd iese din rai împreună cu Moș Adam:

— Raiule, grădină dulce,
Din tine nu m-aș mai duce,
De glasu păsărilor,
De mireasma florilor!
Dar mai floare peste floare
Mi-este Iana fată mare,
Mi-este Iana Cosînzeana,
Iana, surioara mea,
Seacă inimioara mea;
De soție-o voi lua,
Chiar de m-ar arde para! [51]

Sau, după o variantă de la românii din Serbia, cînd moș Adam îl amenință cu iadul, Soarele îi ripostează astfel:

Baș să mă topesc,
Pe Ileana o poftesc,
Și să ard de viu,
De Ileana știu! [52]

Totuși, balada se încheie, ca și basmele, cu triumful binelui: incestul este evitat, datorită sacrificiului suprem al eroinei, care se aruncă în mare. Intervenția lui Dumnezeu — care o preface mai întîi în pește, ca să nu se înece, apoi iar o aruncă pe cer transformînd-o în lună — restabilește dreptatea. Astfel, în cele din urmă, legea morală s-a impus sub toate aspectele.

În afară de motivele relatate pîn-aici, care se circumscriu domeniului mitic — indiferent dacă celui antic sau celui creștin —

---

[50] V. Alecsandri, P*P*, p. 83.
[51] T. Bălășel, *Cîntece populare oltenești* — FOM, II, 1967, p. 93.
[52] C. Sandu-Timoc, *op. cit.*, p. 66.

Scanned with CamScanner

mai există în balada românească unele care nu au nici o aderență cu mitologia, dar care completează în mod fericit atmosfera mistico-fantastică a acestui cîntec epic, întreținîndu-i feeria. Astfel de motive sînt în primul rînd isprăvile grele, pe care Iana Sînziana i le cere fratelui ei să le aducă la îndeplinire în speranța că nu le va putea săvîrși și că așa căsătoria incestuoasă nu va mai avea loc. Cele mai frecvente isprăvi care apar în marea majoritate a variantelor sînt gigantica scară de la pămînt la cer făcută din fier și oțel, iar uneori chiar dintr-un metal prețios sau mai rar, din luminări, apoi, podul de fier sau de aramă, de argint ori de aur peste mare, cu mînăstire la un capăt al lui. Aceste motive sînt perfect analoage muncilor imposibile, pe care le întîlnim foarte frecvent în basme și la care este supus eroul principal. Construirea unui pod pe o întindere mare de asemenea ne este atestată în basme, la români, precum și la alte popoare. Totuși, în prezenta baladă, nu ne îndoim că scara la cer și podul peste mare sînt un reflex al jocului razelor solare în văzduh ori prin luciul mării, cărora imaginația poporului le-a dat o formă plastică de o simetrie ideală, transformîndu-le în asemenea construcții monumentale. Astfel, a fost poetizat, printr-un proces de sublimare, un foarte cunoscut fenomen natural din peisajul pe care poporul îl are zilnic în fața ochilor. Așa se și explică de ce a construi asemenea monumente de proporții colosale era un lucru atît de ușor de realizat pentru Soare. În adevăr, într-o variantă a baladei, din județul Brăila, Soarele numai cît bate din palme și totul e gata:

...Puternicul Soare...
În palme-mi bătea
Și pod se făcea —
La cap, mînăstire
Chip de pomenire.
Și iar mai bătea,
Scară se-ntindea...
De fier și oțel,
Pîn' la naltul cer... [53]

sau, într-o altă variantă, în care Soarele este imaginat ca avînd aripi, e de ajuns să bată din ele, pentru ca să apară ceea ce dorea să construiască:

...În aripi pleznea,
Scara mi-o făcea... [54]

---

[53] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 411 vv. 113 sqq; cf. și *ibid.*, p. 413, v. 325 sqq.

[54] T. Bălășel, *Cîntece populare oltenești* — FOM II, (1967, p. 82).

Scanned with CamScanner

În acelaș chip, construiește el și podul.[55]

În alte variante ale baladei însă Soarele săvîrșește isprăvile, care-i sînt cerute de sora sa, făcînd uz de vrăji. Astfel, într-o variantă din Muntenia, cînd sora i-a poruncit Soarelui să-i facă o vie pe mare cu pomi roditori în jur, el

Toiagu-n mînă lua,
La mare-mi pleca,
Cu toiagu — amenința
Marea c-o-nchega —
Pînă-n ziua se-ntorcea
'N basma struguri aducea.

Toiagul cu care Soarele săvîrșește minunea nu e altceva decît faimoasa baghetă magică, atît de des întîlnită în basme sub diferite aspecte. Alteori, Soarele, pentru a executa isprăvile care-i sînt cerute de Iana Sînziana, face uz de bici:

...Cu gîndul gîndea,
Cu biciul plesnea
Și scară-mi făcea... [56]

sau:

Cu gîndul gîndea,
Cu biciul plesnea
Și pod că-mi făcea!
Și la cap de pod,
Naltă mînăstire... [57]

Biciul este și el o altă formă a baghetei magice, de care se folosesc în basme anumite personaje pentru a săvîrși metamorfoze miraculoase. Într-o variantă munteană a baladei, Soarele face uz de bucium, care, evident, este tot fermecat:

Buciumul lua,
El că buciuma,
Scara se făcea... [58]

---

[55] *Ibidem*, p. 86.
[56] M. Buga, *Folclor de pe Argeș* — FOM, III, p. 764.
[57] *Ibidem*, pp. 766, 772, Cf. și MF I_1, p. 13.
[58] Gh. I. Neagu, *Folclor din Cîmpia Dunării* — FOM IV, 1969, p. 32.

Scanned with CamScanner

În aceeași variantă, ca să construiască din ceară podul peste mare cerut de sora Iana, el recurge la ajutorul albinelor, pe care le cheamă la lucru tot cu buciumul:

Buciumul lua,
El că buciuma,
Albine-mi venea
Să vezi, ca frunza,
Ceară-i aducea
Toate le făcea... [59]

Într-o variantă de la românii din Serbia, din districtul Krajina, Soarele-și săvîrșește isprăvile cu ajutorul unor ființe demoniace denumite „ghipiți“:

...Soare de-auzea,
La mare mergea,
Cîți ghipiți iera,
Pe toți i-aduna
Și pod îmi făcea,
Pod pistă marea,
În capul podului,
O mîndră mînăstire... [60]

În fine o altă variantă, de la același grup românesc, aceleași ființe care execută munca la porunca eroului sînt designate prin numele de „idoli“:

...O dată striga,
Idolii venea
Podu îl făcea... [61]

În diferite basme, la români ca și la alte popoare, de asemenea poruncește eroul sau eroina dracilor să construiască palate într-o singură noapte, să sece un iaz ori un rîu . . . etc.

Pentru completarea tabloului feeric cu substrat mistic al baladei, mai amintim cele două metamorfoze succesive din finalul ei: transformarea eroinei în mreană de aur și apoi transformarea mrenei în lună. Aceste motive însă, deși sînt de aceeași natură ca și metamorfozele întîlnite în basme, ele se integrează aici mitului creștin, întrucît apar ca minuni săvîrșite de Dumnezeu.

---

[59] *Ibidem*, p. 34.
[60] G. Giuglea-G. Vâlsan, *op. cit.*, p. 225—226, v. 312 sqq.
[61] C. Sandu-Timoc, *op. cit.*, p. 64.

Scanned with CamScanner

Acum, la sfîrșitul analizei noastre asupra fondului fantastic al baladei în chestiune, remarcăm că el este alcătuit din elemente foarte variate: cele mai multe, de esență mitologică; altele însă produse ale liberei fantezii populare, plăsmuite după modelul basmelor. Mitul păgîn și cel creștin apar aici într-o desăvîrșită fuziune, cu predominanța miraculosului creștin. Dar deși copleșită de multitudinea motivelor aparținînd religiei lui Crist, schema mitului străvechi, care stă la temelia baladei, se distinge încă destul de clar.

În concluzie, atmosfera fantastică a acestei balade cu temă mitologică este tot așa de compactă și de pură ca și cea a baladelor de tipul basmului. În ce privește funcția baladei Soarelui și Lunii, ea este, evident, cu precădere estetică, avînd adică în primul rînd menirea de a-i amuza pe ascultători, de a plăcea. Totuși, paralel cu aceasta și armonios îmbinate cu ea, însă fiindu-i subordonate, se mai reliefează încă două funcții: una de ordin etico-social, constînd în tabloul aprigei lupte, atît de pilduitoare împotriva incestului, luptă care sfîrșește cu biruința principiului moral; iar altă funcție de natură etiologică. Poporul, observînd mersul soarelui și al lunii pe cer, și-a pus, cu curiozitatea oamenilor de știință, întrebarea de ce primul astru luminează numai în timpul zilei, iar celălalt numai în timpul nopții? De ce cînd unul răsare, altul apune? Și cu fantezia lui a plăsmuit un răspuns, care — pretinzînd că a descoperit cauza — dă explicație fenomenului din natură. De altfel, această funcție nu e ceva specific mitului din balada românească a Soarelui și a Lunii. Cele mai multe mituri, la toate popoarele lumii, au un pronunțat caracter etiologic.

III. *De la balada fantastică la balada de tipul mixt*

O uimitoare asemănare de ordin tematic aflăm între balada românească a Soarelui și Lunii cu baladele sud-slave despre însurătoarea țarului Ștefan Dušan al Serbiei. Iată mai întîi varianta sîrbă: Țarul Ștefan îi propune surorii sale Roxandra s-o ia de soție. Ea se împotrivește cu indignare, izbucnind în blesteme grele. Totuși, de teama mîniei țarului, ea nu-l respinge în mod definitiv, ci îi pune succesiv condiții, prin care crede că va izbuti să-l împiedice de la sacrilegiul incestului. Mai întîi îi cere să unească 300 de izvoare de pe munte într-o singură conductă, pe care s-o aducă-n cîmpie, unde să facă o cișmea mare, pentru ca din ea să bea lumea săracă cu trei cupe de aur. Țarul săvîrșind această ispravă, Roxandra îi pune o altă condiție, cu speranța că ea va fi salvatoare: să clădească o biserică grandioasă din marmoră albă și s-adune în ea pe cei mai de vază reprezentanți ai bisericii creștine, în frunte

Scanned with CamScanner

cu cei patru patriarhi ai Serbiei și cu doisprezece episcopi, cărora să le ceară părerea. Dacă ei îngăduie căsătoria, ea se va supune hotărîrii lor. Țarul îndeplinește și această dorință a Roxandrei, adunînd în biserica de marmoră tot soborul de clerici, însă după ce în prealabil a avut grijă să-i mituiască. Singurii care au refuzat nunta țarului au fost diaconul Jovan, cu cei 300 de ucenici ai lui. Cînd țarul cu sora sa vin la biserică, patriarhii, episcopii și călugării rînd pe rînd o salută pe Roxandra ca țarină a Serbiei și o felicită; ea însă le răspunde cu mustrări aspre și blesteme. Numai diaconul Jovan nu o felicită, ci o blestemă în eventualitatea căsătoriei ei cu țarul. Acesta auzindu-i se înfurie și-i închide pe toți într-o chilie din scînduri de brad unse cu smoală și le dă foc. A doua zi, i-au găsit vii nevătămați. Atunci țarul a poruncit să-i închidă la fel și pe mai marii bisericii împreună cu călugării și să le dea foc. Toți s-au făcut scrum. Văzînd aceasta țarul a înțeles că, prin minunea întîmplată, Dumnezeu însuși și-a arătat voința lui, și n-a mai cutezat să se însoare cu sora sa.

Prezentăm acum balada bulgară, care nu stă nicidecum mai prejos de cea sîrbă ca realizare artistică. Ea cunoaște unele variante foarte reușite avînd ca erou pe același țar sîrb sau pe regele Maletan sau Iankul sau Dimitrie. Citățm rezumatul unei frumoase variante din regiunea Sofiei:

Țarul Ștefan al Serbiei, negăsind nicăieri mireasă pe placul lui, se-ntoarce dezamăgit acasă. Îi iese-n cale sora sa Maria, care-l uimește prin frumusețea ei:

...L-a-ntîmpinat draga lui surioară,
Draga lui surioară, frumoasa Marie,
I-a apucat calul de dîrlogi:
Ea l-a-ncălzit ca luminosul soare
Și l-a luminat ca luna cea strălucitoare...[62]

Țarul descalecă și urcă-n cerdacul palatului, unde-l întîlnește pe credinciosul său sfetnic, Todor vizirul, căruia i se plînge de căutarea lui zadarnică și apoi îi spune că s-a hotărît să se-nsoare cu prințesa Maria, singura care-i pe potriva lui și prin frumusețe și prin rang, și deci demnă mai mult ca oricare alta să fie țarița sîrbilor. Neîndrăznind să-i facă chiar el propunerea de căsătorie, îl trimite pe vizir la soră-sa cu această misiune. Dar ea nici nu vrea măcar s-audă, se-ngrozește numai la un asemenea gînd. Îi ripostează că nu există mai mare păcat în fața lui D-zeu și nici o

[62] Сб. НУ, II, p. 97 vv. 21—25.

mai mare rușine în fața oamenilor. Vizirul, care e animat de aceleași sentimente ca și prințesa Maria, îi comunică țarului cele auzite din gura ei. Țarul, mînios la culme, merge atunci el însuși la sora lui, pe care caută s-o intimideze, făcînd uz de autoritatea lui de suveran autocrat și cerîndu-i să-i dea ascultare:

—...Unul este soro, D-zeu în cer, Ceea ce dă Domnul, aceea va fi;
Unul este, soro, țarul pe pămînt: Și ce zice țarul, la fel va să fie! [63]

Prințesa, profund tulburată, înțelege că nu i se poate împotrivi numai cu lacrimile. Ea caută atunci să-l împiedice de la incestuoasa căsătorie pe altă cale. Și anume, îi pune condiția să clădească pe malul rîului Dečanița o mînăstire minunată numai din argint și aur. Apoi, se răzgîndește și-i trimite răspuns țarului să n-o construiască din metale prețioase, fiindcă turcii lacomi de bogăție vor prăda-o și vor dărîma-o; ci s-o clădească din mărgean de Veneția și numai altarul să fie din aur. Țarul nu se uită la cheltuielile nespus de mari și nici la osteneala lui, ci pune în joc totul și realizează dorința surorii sale. Apoi, merge la ea și-i cere să se gătească de nuntă. Ea însă îi mai pretinde să îndeplinească o condiție în care-și pune toată speranța: s-adune 3 vlădici, 12 preoți, 12 călugări și 120 de dieci, care să sfințească mînăstirea și să slujească sfînta liturghie. Totodată, să citească evanghelia și să vadă dacă se cade să se-nsoare fratele cu sora. Prințesa Maria e convinsă că reprezentanții bisericii creștine se vor împotrivi cu suprema indignare intenției țarului. Dar ea s-a înșelat, căci aceștia — voind să fie pe placul țarului — s-au arătat foarte concesivi. În adevăr, cînd ea a sosit la mînăstire, vlădicii, preoții și călugării succesiv au salutat-o reverențios ca pe țarița Serbiei:

— Buna dimineața, frumoasă Marie
Să ne fii cu noroc țariță! [64]

Ea, drept răspuns, îi blestemă pe toți rînd pe rînd. Numai cei 120 de modești dieci spun țarului răspicat că e cel mai greu păcat să se-nsoare cu sora sa:

...Nu se cade ca fratele să ia sora,
Nu e drept și Domnul nu iartă! [65]

---

[63] *Ibidem*, p. 98 vv. 120—123.

[64] — «Добро утро, гиздава Мариие,
Честито ти царица да бадет!» 99 vv. 226—227.

[65] «... Не пада се брат сестра да земе,
Правда нема, Господне прештава!» p. 99 vv. 268—269.

Auzind acestea, țarul a scos sabia să-i taie pe dieci, dar sora sa l-a oprit apucîndu-i dreapta și spunîndu-i că e păcat de neiertat să verse sînge nevinovat în sfînta mînăstire. Ea, profund convinsă de dreptatea ei, îl sfătuiește pe țar să aprindă patru cuptoare mari și în primul să-i pună pe vlădici, în altul pe preoți, în al treilea pe călugări și în al patrulea pe dieci. Dumnezeu însuși va arăta care au fost drepți și care nu, adică cine a mințit și cine a spus adevărul. Cînd după un timp au deschis cuptoarele, i-au găsit pe toți cei din primele trei arși scrum, pe cînd în cuptorul al patrulea se petrecea o minune fără seamăn de mare: cei 120 de dieci ședeau în bănci ca la școală și citeau cu pietate evanghelia, sub privirile ocrotitoare ale Sfintei Vineri și a Sfintei Duminici. Atunci în sfîrșit țarul a înțeles c-a greșit și și-a cerut iertare de la sora lui. Ea îl iartă, însă îl îmbie să meargă în pustie, unde să facă amîndoi penitență cu post și rugăciuni timp de trei ani. După aceea, și Dumnezeu i-a iertat. Mai mult, pocăința lor a fost atît de fierbinte și de curată, încît ei au devenit amîndoi sfinți și patroni ai bisericii de pe rîul Dečanița, care are hramul Sf. Ștefan și Sf. Maria.[66]

Varianta bulgară ai cărei eroi principali sînt regele Maletan și frumoasa lui soră Katelena se deosebește sensibil de cea precedentă, ca și de varianta sîrbă, prin unele peripeții și motive; acțiunea ei însă deși urmează întrucîtva o altă cale, evoluează către același deznodămînt: evitarea incestului. Katelena, speriată de propunerea regelui, nu cutează nici ea să-l repudieze în mod absolut. Ea de asemenea recurge la isprăvi grele, pe care le pretinde, în speranța că regele nu le va putea săvîrși:

I. Să clădească două biserici frumoase fără seamăn.

II. Să aducă apă de pe muntele Vitoșa pe conducte la Sf. Sofia, unde să construiască două cișmele zugrăvite, ca să bea lumea toată.

Această a doua condiție e aproape identică cu cea din varianta sîrbă. Cînd regele a îndeplinit-o, Katelena e nevoită să se mărite cu dînsul. Ea îi pune acum o ultimă condiție: să invite la nunta lor o ceată de bătrîni cu bărbile albe, alta de flăcăi, iar a treia de prunci mici, pe care să-i întrebe pe rînd dacă e îngăduită căsătoria fratelui cu sora. Dacă ei vor spune că e îngăduită, ea nu se va mai împotrivi. Regele îi satisface prompt și această dorință. Întrebate succesiv cele trei cete de nuntași, bătrînii și flăcăii spun că așa grozăvie n-a mai fost și nici nu va mai fi vreodată. Numai ceata pruncilor a spus — spre bucuria regelui — că se poate însura

---

[66] Cf. Сб.НУ, II, pp. 97—100.

Scanned with CamScanner

frate cu soră. Totuși, cum răspunsul primelor două cete era cel ce atîrna mai greu în cumpănă, nunta n-a mai avut loc.[67]

Raportînd acum baladele sud-slave citate la balada românească cu tema Soarelui și Lunii, remarcăm că, în linii mari, schema lor este comună: aceeași dorință pătimașă a unui personaj de rang înalt de a se căsători cu sora lui; aceeași atitudine de ireductibilă împotrivire din partea surorii, același procedeu al ei de a condiționa căsătoria, de săvîrșirea unor isprăvi grele, sau mai just imposibile de către frate și același arbitraj solicitat, la propunerea eroinei, de la personaje cu o prestigioasă autoritate spre a hotărî dacă poate fi îngăduită căsătoria fratelui cu sora. Și totuși, cît de departe, cît de contrastantă ne apare balada română sub aspectul formal în comparație cu baladele sud-slave! Deosebirea esențială constă în faptul că în balada română ne aflăm exclusiv în sfera mitului, pe cînd baladele sud-slave au forma lor de expresie pregnant realistă, strămută întreaga acțiune din cer pe pămînt.

În balada română, atmosfera fantastică se menține tot timpul; iar acțiunea ei evoluează într-un cadru pur mitologic de la început pînă la sfîrșit, scena pe care se petrece fiind în special cerul, raiul, iadul. Miraculosul păgîn se-mbină cu cel creștin într-un sincretism perfect, realizînd o fabulație nespus de unitară. Personajele sînt toate mitice, ținînd unele de mitul antic, iar altele de cel creștin. Eroii principali — Soarele și Luna — sînt divinități de tradiție greco-romană. Prin contrast cu balada română, baladele sud-slave au ca scenă în mod exclusiv pămîntul, unde are loc acțiunea; iar personajele lor sînt toate muritori. Astfel, eroii sînt un țar sau un rege și sora lui, care oricît de sus sînt situați pe scara socială, sînt totuși oameni iar nu zei ca Soarele și Luna. Apoi, în balada română, arbitrajul — referitor la chestia căsătoriei fratelui cu sora, dacă e permisă ori nu — îl fac D-zeu, Domnul Hs., Moș Crăciun, Moș Adam, Maica Eva, deci divinitatea însăși ori alte figuri mitologice creștine, locuitori ai cerului. În baladele sud-slave însă arbitrează reprezentanți de pe pămînt ai bisericii lui Crist: patriarhi, episcopi, călugări, preoți, dieci — adică tot oameni. Iar în unele variante bulgare arbitrii nu mai sînt nici măcar clerici, ci au fost complet laicizați; ei sînt o ceată de bătrîni, alta de flăcăi și alta de copii, care reprezintă toți la un loc poporul. Deci totul se petrece la un nivel realist, nu altfel decît în viața de toate zilele. Mai relatăm de asemenea că chiar în privința isprăvilor pretinse de eroină există o mare deosebire — ca de la fantastic la real — între balada Soarelui și a Lunei și baladele corespunzătoare sud-slave. În balada română, Soarele

[67] K. A. Šapcarev, СбБНУ, r. I omg. III кн. III, p. 217 sqq, nr. 400.

construiește gigantica scară — din oțel sau dintr-un metal prețios — de la pămînt la cer, precum și un pod peste mare, din fier, aramă, argint, aur sau chiar din ceară. La sîrbi și bulgari însă, eroul trebuie să clădească o frumoasă mînăstire, din marmoră sau din mărgean, precum și o cișmea mare cu izvoare bogate și limpezi aduse de la munte. Oricît de grele ni le-am imagina aceste isprăvi ale eroului sud-slav, ele nu depășesc totuși puterile omenești. Podul peste mare și scara la cer însă nu pot fi construite de oameni și nici via în mijlocul mării nu poate fi sădită de mînă de om. Isprăvi de acest gen, de domeniul imposibilului, nu pot fi săvîrșite decît de o divinitate sau de un demon, ori prin vrăji, așa cum se-întîmplă în balada română. Constatăm așadar că nici una din probele eroice la care e supus Soarele nu se identifică cu cele îndeplinite de eroul principal la bulgari sau la sîrbi. Dimpotrivă, isprăvile din baladele sîrbă și bulgară coincid, cum e aducerea apei pe conducte de pe Šar-Planina la unii și de pe muntele Vitoša la ceilalți, precum și arbitrajul diferitelor cete. La aceasta se mai adaugă încă o corespondență foarte importantă: cea a eroilor principali. Iată de ce baladele sîrbă și bulgară sînt în adevăr variante ale aceleiași teme epice, în pofida faptului că fiecare din ele prezintă o desăvîrșită originalitate în modul de tratare a subiectului, în care se reflectă din plin specificul etnic. În ce privește însă balada română, nu ne putem decide s-o socotim variantă, pe același plan cu baladele sud-slave, de care diferă fundamental. Ea rămîne față de aceasta — în ciuda analogiilor relatate mai sus — o creație cu totul aparte.

Dar dacă aspectul realist al baladelor sud-slave e atît de proeminent, aceasta nu înseamnă că aspectul fantastic nu-și face deloc în ele apariția. Elemente de domeniul miraculosului — ecouri distincte ale legendelor hagiografice — aflăm în finalul respectivelor balade, unde se povestește despre minunea divină întîmplată în cuptorul în care se afla ceata celor drepți; pe ei focul nu i-a ars, ca pe cei nedrepți și venali. Astfel, caracterul mixt, fantastico-realist al baladelor sud-slave e perfect justificat.

Dar dacă aceste balade se deosebesc atît de tranșant de balada Soarelui și a Lunii, încît pe ultima ezităm s-o socotim variantă în raport cu primele, atunci cum se explică marea analogie mai sus-amintită dintre baladele sud-slave și cea română? Dat fiind că, la românii nord-dunăreni, balada Soarelui și Lunii este străveche și că în același timp ea s-a bucurat de o mare răspîndire pe tot teritoriul de limbă românească, din cel mai îndepărtat trecut pînă azi, ea a putut transmite popoarelor slave vecine, de la sudul Dunării, sugestia de a atribui intenția de a

Scanned with CamScanner

se căsători cu sora sa unuia dintre monarhii lor cei mai populari. După toate probabilitățile, o asemenea sugestie a fost receptată pentru prima oară de către sîrbi, cari au adoptat-o la viața țarului Ștefan Dušan, figură istorică intrată în legendă și atît de mult cîntată de rapsozii epici ai Iugoslaviei. Odată fixată la sîrbi, tema a putut fi ușor vehiculată prin tradiția orală spre est la bulgari, care inițial au adoptat-o fără a-i schimba numele eroului principal. Ulterior însă i l-au schimbat adesea cu altele, între care și cel de Meletan, cel atît de enigmatic prin exotismul său.

Demn de relatat este faptul că, pe terenul poeziei epice populare, în Bulgaria, tema aceasta a avut o mult mai largă circulație — cel puțin în epoca modernă, de cînd au început a fi culese creații folclorice — decît în Iugoslavia, după cum ne-o probează numărul apreciabil de variante bulgare și slaba ei prezență în epica populară sîrbă. Remarcăm de asemenea că cele mai bine conservate variante bulgare au o mai mare extensiune și sînt mai bogate în peripeții decît varianta Vuk Karadžić. Pe de altă parte, ceea ce-i interesant de relevat e că balada bulgară se aseamănă mai mult cu cea română decît balada sîrbă. În adevăr, un întreg pasaj, cel inițial, din versiunea bulgară se dovedește a fi intim înrudit cu pasajul care formează începutul baladei Soarelui și Lunii. Îl citățm după o variantă din județul Brăila:

Foaie de cicoare,
În prunduț de mare,
Iată că-mi răsare
Puternicul soare.
Dar el nu-mi răsare,
Ci va să se-nsoare;
Că mi-a tot umblat
Lumea-n lung și-n lat
Țara românească
Și moldovenească
Lungiș,
Curmeziș,
Măre, nouă ai,
Tot pe nouă cai:
Patru-a ciumpăvit,
Cinci a omorît
Și tot n-a găsit
Potrivă să-i fie
Vro dalbă soție... [68]

Atunci se-ntoarce soarele la frumoasa lui soră Ileana-Sînzeana și povestindu-i lunga lui călătorie, complet infructuoasă, îi face propunerea de căsătorie:

...Și nu mi-am găsit
Potrivă prin lume
Afară de tine... [69]

[68] G. Dem. Teodorescu, PPR, p. 410, v. 1 sqq.
[69] *Ibidem*, p. 410—411, vv. 68—70.

Scanned with CamScanner

Iată acum și începutul baladei bulgare, după varianta din ținutul Sofiei:

Mi se-nsoară țarul sîrb Ștefan.
Umblatu-mi-a el în lumea largă,
Ca să-și caute sieși fată pe potrivă,
Care să fie demnă de-a fi țariță
Și care-ar face cinste curții țarului,
Fie ea fată, fie o văduvă frumoasă.
Trei ani umblatu-mi-a țarul
Și-ncă trei luni pe deasupra
Cutreierat-a el Țara de Sus și pe cea de Jos,
Țara de Jos pîn'la țărmul Mării Albe;
Țara de Sus, pîn-la Dunărea dalbă
A cutreierat el șaptezeci de orașe
Și șaptezeci și șapte de tîrguri!
Nicăieri nu și-a găsit potrivă.
Nici vreo fată, nici vreo frumoasă văduvă,
Care să fie demnă de-a fi țariță...[70]

În ciuda imaginilor diferite și a numelor de țări sau regiuni, care reflectează realități geografice familiare fiecăruia dintre cele două popoare, ideea este absolut identică și ea constituie în ambele balade justificarea eroului pentru propunerea cu totul insolită și contrară eticii, pe care-o face surorii sale de a se însura cu ea.

Balada sîrbă, spre deosebire de cea bulgară și română, justifică propunerea incestuoasei căsătorii, prin motivul că țarul nu voia să se împartă averea moștenită de la părinți, dacă sora lui s-ar fi măritat cu altcineva:

— Surioară, orfană Roxandra,
Ia-mă tu pe mine de bărbat
Ca să nu se risipească avuția noastră[71]

---

70 «Зажени се Сърбски царо Стефан,
Прошетна се по земньа широка,
Да си дири за себе прилика,
Што прилича ца ица да баде,
Што прилича за цареки зворове,
Та девоікьа, іа лепа бдовица.
Шетал царо три години време
И фарк озгор още три месеци,
«Та обиде горна, долна земньа:
Долна земньа по краі Бело Море,
Горна емньа краі белиіо Дунав;
Та обиде седемдесе гада,
С седемдесет и седем паланки,
Нигде не е прилика намерил,
Ни девоікьа, ни лепа бдовица,
Што прилича царица да баде...»
Сб.НУ II, p. 97 vv. 1—16. Cf. și K. A. Šapcarev, Сб.БНУ г. I дел. III, кн. III, p. 217, nr. 400

71 «Моіа сестро, сирота Роксандро!
Ходи мене узми господара,
Да ми наше не харчимо благо.»
Cf. Vuk, СНП, II, p. 118 nr. 26 vv. 6—8.

Firește, ne putem închipui că vor fi existat și variante sîrbe la începutul cărora să fi figurat același motiv ca și la români și la bulgari și că acele variante se vor fi pierdut; însă aceasta e o simplă ipoteză neverificabilă. Mai probabil s-ar părea că la bulgari să se fi produs influența motivului românesc la o dată mai tîrzie, după împrumutul temei din sursă sîrbească. Totuși, nu e complet exclusă nici ipoteza că aici avem a face cu o creație primordială a respectivului pasaj din balada bulgară, dacă presupunem că rapsodul bulgar autor avea simultan cunoștință atît de balada sîrbă, cît și de cea română. În ce privește aspectul funcțional al baladelor sud-slave, avem de remarcat că în afară de finalitatea predominantă, care, evident, e cea estetică, se mai impune atenției noastre și o a doua funcție, deosebit de frapantă, de natură etică. Aceasta este ilustrată de o întreagă serie de elemente: faptul că eroina acționează consecvent sub impulsul fricii de păcat, arbitrajul reprezentanților bisericii, miracolul din finalul baladelor cu răsplata drepților care, aruncați în foc, nu sînt arși și cu pedeapsa nedrepților... Dar funcția etică din baladele sud-slave este foarte puternic marcată de pecetea religioasă. O încoronare a acestui aspect, eminamente creștin, o constituie în varianta bulgară pocăirea țarului Dušan și a surorii sale, care merg în pustie pentru a-și salva sufletele prin post și rugăciuni, iar apoi devin sfinți. Din acest punct de vedere, baladele sud-slave procedează la fel ca și balada română a Soarelui și Lunii, deși urmînd o cale cu totul diferită și folosind alte scene, alte imagini. Se cuvine însă să relatăm în mod special că această funcție etică, trecută prin filtrul credinței creștine, nu impietează deloc asupra funcției estetice nici la slavii sudici, nici la români, întrucît ambele se-mpletesc armonios între ele. Funcția etiologică, a cărei existență am constatat-o în balada Soarelui și Lunii, nu e cunoscută baladelor sud-slave, ceea ce e foarte explicabil prin faptul că acestea nu au nicidecum caracterul de mit.

În fine, mai rămîne acum să relevăm că deși — în cele mai sus expuse, am pus în evidență deosebirea tranșantă dintre balada română a Soarelui și Lunii, care reprezintă tipul pur fantastic de esență mitologică, pe cînd baladele sud-slave cu tema căsătoriei fratelui și surorii reprezintă tipul mixt, acestea din urmă își află totuși corespondențe mixte românești chiar în cadrul aceleiași teme. În adevăr, românii mai cunosc un al doilea tip de baladă, pe care noi îl considerăm derivat din balada Soarelui și Lunii și în care elementul fantastic a fost eclipsat, într-o măsură mai mare sau mai mică — după variante — de motive realiste. Balada Soarelui și Lunii, așa cum am prezentat-o noi, se circumscrie

Scanned with CamScanner

în epoca modernă ariei geografice care însumează Muntenia toată și Oltenia și cu grupul românesc sud-dunărean dintre Timoc și Morava, precum și Moldova meridională și mijlocie. Restul țării, adică Moldova septentrională cu Bucovina, Transilvania și Banatul, cunoaște tema însurătorii fratelui cu sora sub forma unei balade de tipul mixt, în genul celor sud-slave. Pe aria indicată, ea circulă în variante care adesea sînt foarte deosebite unele de altele. Prezentăm mai întîi o variantă din extremul vest al țării și anume din Banat. În ea, locul soarelui îl ia un fecior de împărat, care — căutîndu-și timp îndelungat mireasă și negăsind pe placul său — o pețește pe frumoasa-i soră Solomia. Aceasta, speriată de păcatul incestului, se-mpotrivește. Fratele pleacă iar în lume, dar căutarea lui e tot zădarnică. Se-ntoarce din nou la sora sa. Ea îi pune acum condiții grele: să clădească două poduri minunate și să-i aducă nuntași toate astrele cerului:

— Ba eu, frate, n-oi veni,
Pîn'tu mie nu mi-i face
Pod de-aramă
Peste vamă,
Pod de-argint
Peste pămînt.
Nici atuncea n-oi veni,
Pînă mie mi-i aduce
Sfînta lună nănașă,
Sfîntu soare
Nănaș mare,
Luceferii
Diverii
Și stelele
Druștele. [72]

Eroul le îndeplinește pe toate și merge apoi împreună cu soră-sa la biserică să se cunune. Aici, în timpul slujbei se arată semne înfricoșătoare de rău augur — se întunecă soarele, se sting candelele, se mîhnesc sfinții zugrăviți pe pereți, preoții cad în genunchi, iar Maica Domnului de pe icoana din altar plînge și-i apostrofează cu asprime pe preoții care slujesc:

...Și icoana Precestei
Din fundul bisericei
O prins, măre, a lăcrima
Și din gură-a cuvînta:
— Nu vi-s, voi popi, cu dreptate
Cununați soră cu frate,
Cînd sînt străine bogate... [73]

---

[72] Gh. Cătană, *Balade populare din gura poporului bănățean*, Brașov, 1916, p 76.
[73] *Ibidem* p. 76.

Scanned with CamScanner

În drum spre casă, o ploaie cumplită îi îngroapă de vii pe mirii sacrilegi[74]. Într-o variantă din sudul Transilvaniei [75], eroul este un „crai mare", iar eroina prințesă are același nume Salomia, ca și cea din Banat. Ea pune craiului aceleași condiții ca și varianta bănățeană. Balada sfîrșește la fel cu semnele sumbre din timpul cununiei la biserică, iar glasul din altar care-l apostrofează mustrător pe preotul oficiant e chiar al Domnului Hristos:

...Iar fiul Mariei,
Din fundul bisericei,
Se pripi de le grăi:
— Ce cutezi, popo, a face,
Să cununi o sor' ș-un frate?
Nu-ți e, popo, păcat
Că doi frați ai cununat? [76]

Tipul II, sub forma cea mai completă și constituind totodată o realizare artistică superioară de o rară frumusețe, ni-l oferă varianta Marian din Bucovina. Eroul e aici tot un crai și eroina, sora lui, prințesa Margalina. Balada începe cu un impresionant preludiu, care prevestește, printr-o admirabilă imagine, întîmplările tragice ce vor urma:

Îngheață apa Nistrului
Sub fundul pămîntului,
Nu îngheață de ger mare,
Ci-ngheață de supărare:
Tînăr crai vrea să se-nsoare,
Să ieie pe soră-sa,
Soră-sa Margalina... [77]

Această imagine atît de originală și de sugestivă, prin care un element al naturii personificat dă expresia unui sentiment de profundă tristețe, mai apare și în alte variante, din Moldova de nord [78], și din Transilvania [79]. Cînd la propunerea de căsătorie, pe care o face craiul surorii sale, aceasta îl trimite-n lume să-și caute mireasă, el îi răspunde c-a umblat mult, dar în zadar. N-a aflat nicăieri o fată frumoasă ca dînsa:

— Soră, eu prin țări am fost,
Fetele le știu de rost;
Dar eu oricît am umblat,
Fată ca tin' n-am aflat
Nici la stat,
N[illegible]e purtat,
Nici la dulce sărutat,
Nici pe pusul struțului,
Nici pe mersul drumului. [80]

[74] Ibidem, p. 77.
[75] Vîlcele — jud. Covasna
[76] I. G. Bibicescu, *Poezii populare din Transilvania*, 1893, p. 338—339.
[77] Simion Florea Marian, *Poezii poporale române*, Cernăuți, 1873, t. I p. 151.
[78] Stelian Cîrstean, *Folclor din Moldova de Sus* — FMO, II (1969), p. 704.
[79] I. G. Bibicescu, *op. cit.*, p. 337.
[80] Marian, *op. cit.*, I, p. 151.

Scanned with CamScanner

Margalina recurge atunci la procedeul condițiilor imposibile, pentru a scăpa de primejdia căsătoriei incestuoase. Prima este zugrăvirea drumului:

— Eu, frățioare-oi veni,
Cu tine m-oi însoți,
Cînd tu din casă-i ieși
Și drumul li-i zugrăvi,
Să-mi fie drag a veni. [81]

A doua e construirea unor poduri minunate, avînd pe laturi sădiți pomi în care să cînte păsări cu pene de aur:

— Frate, frățioare,
Scumpule, odorule!
Eu atunci voi veni,
Cînd tu din cas'ăi ieși
Și mie că-mi vei găti:
Pod de-aramă
Peste vamă,
Pod de-argint
Peste pămînt
Și podul l-ei auri,
Să-mi fie drag a veni.
Pe marginea podului,
Să faci pomii raiului;
Iar în pomi pe rămurele,
Tot cuiburi de păsărele,
Păsări cu pene-aurite,
Cînd vom trece să ne cînte... [82]

A treia și ultima condiție constă în invitarea la nuntă, ca nuntași cu roluri îndătinate a diferite astre în frunte cu soarele și luna:

— La biser'că n-oi pleca,
Pîn-ce tu nu ți-i chema:
Sfîntul Soare,
Nănaș mare;
Sfînta lună,
Mare nună;
Și steluțe,
De drușcuțe;
Luceferii vătăjei,
C-aceia-s mai frumușei
Să ne fie drag de ei [83]

Craiul îndeplinește toate aceste condiții. Margalina, nemaiputîndu-se opune se gătește de nuntă și pleacă la biserică cu fratele să se cunune. Acum însă îi vin în ajutor protestele naturii, de acord cu protestele bisericii însăși, prin sfinții zugrăviți pe pereți și pe icoane, care au căpătat deodată viață, prin evanghelie, cartea sacră a creștinătății:

...Și-n biserică cînd intră,
Afară se-noura
Și-ncepu a fulgera,
Trăsnitul groaznic trăsnea,
Biser'ca se clătina
Sfinții la ei se uita,
Maica Domnului plîngea,
Nu plîngea cum e de-a plînge,
Ci vărsa lacrimi de sînge.
Popa prins' a-i cununa,
Icoanele-a lăcrăma,
Vanghelia tremura... [84]

[81] *Ibidem.*, I, p. 152.
[82] Ibidem, I, p. 153—154.
[83] *Ibidem*, I, p. 155—156.
[84] *Ibidem*, I, p. 156—157

Și ca o culminație a acestui miracol cutremurător, se aude răsunînd în biserică glasul Sfintei Fecioare, care-l mustră și-l amenință pe preotul care slujea cu grea pedeapsă în cealaltă lume:

...Da icoana Precistii,
Din fundul bisericii,
Ea nu mai putea răbda,
Ci din gură cuvînta:
— Popă, popă, faci păcate!
Unde este și se poate
Să cununi soră cu frate?
Popă, nu te-ncumeta,
Pe doi frați nu cununa,
Sînge nu le-amesteca,
Că va fi păcatul tău
Și te-a bate Dumnezeu! [85]

Preotul înspăimîntat de apostrofa Precistei nu mai are curaj să continuie a oficia slujba cununiei:

...Pop' atunci se supăra,
De mînuțe mi-i lua,
Pe uș' afară-i scotea
Și biserica-ncuia... [86]

Ținînd seama de modul cum se termină variantele baladei de tipul II, ar fi fost de așteptat ca și această variantă bucovineană să ia sfîrșit aici. Totuși, ea continuă încă în dauna unității de acțiune. Rapsodul popular autor avea vag în conștiință motivul care forma finalul baladei de tipul I, a Soarelui și Lunei și anume: sinuciderea prin înec a eroinei. Acest deznodămînt a fost adăugat de el, prelungind balada peste limitele ei firești. În scopul adaptării unui astfel de final, rapsodul a comis unele inadvertențe, care merg pînă la nesocotirea logicii. Iată cuprinsul acestei artificiale anexe:

Craiul, mînios la culme de expulzarea lui din biserică, o roagă pe sora sa să meargă la Dumnezeu ca să ceară învoire pentru căsătoria lor. Sora refuzînd, se urcă el călare la cer. Și, culme a neverosimilului, întrebîndu-l pe Dumnezeu dacă permite să se-nsoare fratele cu sora, Dumnezeu îi răspunde afirmativ:

'..Frate-său s-a supărat,
Pe cal negru-a-ncălecat,
La Dumnezeu s-a urcat
Și din gur-a cuvîntat:
— Doamne sfinte
Și părinte!
Unde este și se poate
Să se ție sor' cu frate?
— Este, este și se poate
Să se ție sor' cu frate! [87]

[85] *Ibidem*, I, p. 157
[86] *Ibidem*, I, p. 157—158.
[87] *Ibidem*, I, p. 159—159.

Scanned with CamScanner

Craiul, foarte vesel, se coboară pe pămînt și-i comunică vestea surorii sale, invitînd-o iarăși să se gătească de logodnă:

— Ieși, soră, de la țesut
Și haidem la logodit:
Dumnezeu ne-a-ngăduit! [88]

Margalina pleacă pentru a doua oară cu fratele său la biserică. Cum drumul lor trecea pe lîngă mare, ea poruncește argaților să oprească butca, și

...Ea în mare s-arunca
Și-acolo mi se-nneca... [89]

În această variantă bucovineană, ca și în cele anterior citate — din Banat și Transilvania — elementul fantastic abundă. El este ilustrat deopotrivă prin condițiile grele puse de soră fratelui, ca și prin tabloul tulburător de impresionant al semnelor de rău augur din timpul cununiei, care de fapt sînt tot atîtea miracole. Totuși, paralel cu elementul fantastic, remarcăm în menționatele variante și infiltrarea de elemente realiste. Cel mai important din ele îl constituie faptul că eroul și eroina — deși rege și prințesă — au coborît de la treapta divină la aceea de muritori, față de Soare și sora sa Ileana Cosînzeana sau Iana Sînziana, din balada de tipul I. În o serie de variante din Transilvania și Banat, mai apare un personaj realist, mama eroilor, care eclipsează complet rolul frumoasei fete, anihilîndu-i orice inițiativă proprie și transformînd-o într-un personaj accesoriu, aproape un simplu figurant. În adevăr, în asemenea variante eroul nu o pețește direct pe sora lui, ci el se adresează mamei. Și tot mama este cea care se împotrivește aprig la căsătoria fratelui cu sora.

Iată, de exemplu — după o variantă din sudul Transilvaniei — cum eroul o pețește pe sora lui de la mamă;

— Prea iubită maica mea!
Dă-mi mie pe soru-mea.

Iar mama îi răspunde cu supremă indignare:

— Fugi, Iosife, mare cîne,
Mare cîne și păgîne
Că sora ta nu-i de tine... [90]

---

[88] *Ibidem*, I, p. 159.
[89] *Ibidem*, I, p. 150.
[90] I. G. Bibicescu, *op. cit.* p. 339.

Scanned with CamScanner

Sau într-alta, din regiunea Sibiului, cînd Ion Bradu se roagă de mama sa să i-o dea pe Solomia, sora lui, de soţie, mama înspăimîntată îl alungă în acelaşi chip:

...Maică-sa se-nfiora
Şi din grai aşa-i grăia:
— Du-te cîne,
Măi calvine,
C-asta nu-i cu dreptate,
Să se ia un sor' cu frate!... [91]

În aceste variante, tot mama iar nu fiica este cea care pune fiului condiţiile grele, menite a-l împiedica de la crima incestului

— După tine-oi da-o eu,
De mi-i face, puiul meu,
Pod de-aramă
Peste vamă,
Pod de-argint
Peste pămînt... [92]

Sau, după o variantă din jud. Hunedoara:

— Fiul meu, va fi a ta
Dacă tu-ţi vei cîştiga
Un bîtuţ bun de oţel
Şi opince tari de fer,
Şi prin ţară vei îmbla,
Lumea vei înconjura,
Bîtu-n mînă să ţi-l rozi
Şi abia să te mai porţi,
Dar opinca să se rumpă
Că-a ta soră-i foarte scumpă... [93]

Sau, aceeaşi mamă, cînd fiul — după îndeplinirea primei condiţii — o cere iarăşi pe sora lui:

— Măi Gheorghiţă, scumpul meu,
Pe sorioară nu-ţi dau eu
Dacă nu-mi faci pînă-n seară,
Scară naltă peste ţară,
Peste codru punte lungă
Şi la ea fîntînă-afundă... [94]

Comparînd balada de tipul I, cunoscută sub numele de *Soarele şi Luna*, cu balada de tipul II, pe care o seamă de cule-

---

[91] M. Pompiliu, *Balade populare române*, Iaşi, 1870, p. 32 (BPR).
[92] *Ibidem*, p. 33.
[93] At. M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, 1971, p. 31.
[94] *Ibidem*, p. 31.

Scanned with CamScanner

gători o intitulează *Fratele și sora*, constatăm în primul rînd că schema acțiunii lor este aceeași, întrucît ea se definește prin același conflict acut între frate și soră, cel dintîi dorind arzător căsătoria cu sora lui, iar aceasta opunîndu-i-se cu îndîrjire prin toate mijloacele pînă la sacrificiul propriei sale vieți. În afară de aceasta, remarcăm de asemenea existența a o serie de motive comune, cum sînt în special condițiile puse fratelui de către eroină, spre a împiedica incestuoasa căsătorie. Am văzut că aceste condiții constau în isprăvi foarte grele, care depășesc forțele umane. Dacă ne situăm pe planul pur fantastic, ele pot fi îndeplinite de un erou ca soarele care e de natură divină, și deci atotputernic; însă adesea chiar și el nu se bizuie numai pe puterea lui, ci recurge la ajutor străin, făcînd uz și de vrăji. Dar cum să le poată îndeplini un simplu muritor, indiferent dacă este el un fecior de țară ca Ion Bradu sau un fecior de împărat, ori un tînăr crai? Balada de tipul II tace complet asupra modului cum a săvîrșit eroul isprăvile. Ea atît ne spune, de exemplu, despre flăcăul Ion Bradu:

...El toate le-a isprăvit. [9]

sau despre tînărul crai, cînd o vestește pe sora sa:

...Că tu ce mi-ai poruncit,
Toate frumos le-am gătit... [96]

Să calificăm drept nenaturalețe faptul că se atribuie asemenea isprăvi unui muritor? Cu neputință, căci ele apar într-un mare număr de variante răspîndite pe tot cuprinsul zonei căreia i se circumscrie tipul II al baladei. Isprăvile eroice sînt aici reminiscențe din balada prototip a Soarelui și Lunii. Acolo, în balada-mit, ele sînt perfect justificate și se aflau la locul lor. Dincoace, ele au fost vehiculate în baza unei logici formale prestabilite, în ce privește structura epică a baladei. În această baladă de tipul II a avut loc un interesant proces de demitologizare, adică de înlăturare a elementelor mitice, începînd cu mutația eroilor principali, care de la rangul de personaje divine s-au coborît la nivelul muritorilor. Punctul de plecare al acestui proces trebuie căutat în faptul că, în mai multe regiuni ale țării, vechiul mit al Soarelui și al Lunii nu mai era clar în conștiința poporului. Aceasta a determinat apariția treptată a o serie de schimbări în baladă cu scopul adaptării ei la noua situație a conflictului dintre un frate și o soră din lumea pămînteană. Balada de tipul II nu

[95] M. Pompiliu, *BPR*, p. 33.
[96] S. Fl. Marian, *op. cit*, I, p. 153.

Scanned with CamScanner

este aşadar decît un alt aspect, mai tardiv, al baladei de tipul I. Nu ne putem îndoi de aceasta. Există dovezi concrete că balada Soarelui şi Lunii a circulat pretutindeni pe teritoriul daco-român, deci şi în provinciile unde azi se situează zona tipului II. Aşa, de exemplu, în Banat este atestată şi o variantă a baladei de tipul I, care nu se deosebeşte deloc de variantele oltene şi muntene.[97] Pe de altă parte, variantele bănăţene ale baladei de tipul II sînt puternic impregnate de motive împrumutate din balada de tipul I. Iar o variantă din Maramureş [98] îmbină unitar motive din balada de tipul I şi cea de tipul II într-o aşa măsură, încît nu ştim căruia dintre cele două tipuri s-o atribuim! Aici eroii nu mai sînt Soarele şi Luna, însă ei ne sînt înfăţişaţi drept copii ai Soarelui:

Pă cununa dealului,
Mere fata soarelui
Şi frate-său după è... [99]

Aceasta ar indica o fază incipientă a mutaţiei eroilor. Cît despre interferenţele de motive specifice celor două tipuri de balade, le întîlnim frecvent atît în variantele transilvane şi bănăţene, cît şi în cele bucovinene şi moldoveneşti. Chiar şi varianta Alecsandri a Soarelui şi Lunii conţine un motiv principal din tipul II — acela al semnelor înfricoşătoare de la biserică, din timpul cununiei — ceva ce pare a fi un indiciu că ea a fost culeasă din vecinătatea regiunii nordice a Moldovei. Dar dacă prin procesul de demitologizare — precum l-am denumit noi — balada Soarelui şi Lunii a fost sensibil transformată, devenind accesibilă elementelor de natură realistă şi apărînd aproape ca o altă creaţie epică, nu înseamnă totuşi că atmosfera ei fantastică a fost pusă în umbră de acestea. E adevărat, au dispărut fără urmă viziunea raiului şi a iadului, precum şi unele personaje sacre din panteonul creştin; însă acea atmosferă a fost consolidată de alte elemente tot de esenţă mistică. Balada de tipul II este în fond, ca şi balada Soarelui şi Lunii, teatrul unei lupte înverşunate împotriva încălcării eticii tradiţionale, respectată cu sfinţenie de popor. Lupta este condusă de eroină — alteori, mult mai rar, de mama ei — contra unui adversar pătimaş de temut: fratele eroinei. La această luptă participă însă şi elementele naturii personificate: lacul sau

[97] Gh. Cătană, *Balade poporale din gura poporului bănăţean*, Braşov, 1916.

[98] Cf. Al. Ţiplea, *Poezii populare din Maramureş*.

[99] Al. Ţiplea, *Poezii populare din Maramureş*. Ap. Candrea-Densusianu-Speranţia, *Graiul nostru*, vol. II, p. 37.

Scanned with CamScanner

riul — care adesea e Nistrul — îngheață de supărare; păsările din pomi, care împrejmuiesc podul cel minunat clădit de erou, cîntă așa de jalnic încît pică frunza; cerul se-ntunecă, stelele cad, se stîrnește furtună cu ploaie mare, cu tunete și trăsnete, care zguduie biserica din temelii... De asemenea, în biserică se arată o serie de „omina" din cele mai funeste: se dogesc clopotele, se sting candelele, preoții cad în genunchi de spaimă; sfinții care se desprind de pe pereți și din icoane își manifestă indignarea sau mîhnirea; Maica Domnului de pe icoana din altar plînge „cu lacrimi de sînge", iar alteori ea sau chiar Domnul Hristos îl apostrofează pe preotul oficiant, spunîndu-i că face păcat de moarte cununînd fratele cu sora. Prin toate aceste semne de rău augur este revelată în chip miraculos mînia lui Dumnezeu împotriva celor ce călcau legea sfîntă. Iată dar atîtea motive fantastice care sînt proprii baladei de tipul II și care nu stau nicidecum mai prejos decît cele din balada de tipul I, întreținînd în chip fericit atmosfera de miraculos. Printre aceste motive specifice tipului II, se impune atenției noastre, prin frumusețe și originalitate, una din isprăvile eroice săvîrșite de fratele petitor al surorii sale: aducerea astrelor personificate ca nuntași învestiți cu rolurile îndătinate la nunta românească. Prezentăm acest motiv mai întîi după o variantă bucovineană:

...Sfîntu Soare,
Nănaș mare;
Sfînta lună,
Mare nună;
Stelele,
Drușcuțele;
Luceferii, vătăjei..., [100]

Iată-l acum după o variantă din extremul vest al României și anume din Banat, unde sună aproape exact la fel. Solomia, fiică de împărat, îi spune fratelui, cînd o îmbie pentru a doua oară să se cunune cu el, că nu va merge decît dacă-i va aduce la nuntă:

...Sfînta lună nănașă,
Sfîntu soare
Nănaș mare,
Luceferii
Diverii
Și stelele
Druștele... [101]

---

[100] Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, 1903, p. 592; S. Fl. Marian, *op. cit.*, p. 155—156.
[101] Gh. Cătană, *op. cit.*, p. 76.

Scanned with CamScanner

Sau, după o variantă din Transilvania meridională, unde mama flăcăului Ion Bradu îi cere acestuia să facă o scară pînă la cer, ca să invite astrele la nuntă:

— După tine-oi da-o eu,
De mi-i face, puiul meu...
Scăricică pîn'la soare,
Să vă fie nănaș mare
Și lunuța,
Nănășuța;
Steluțele, călărașii;
Iar luceferii, diplașii [102]

Sau, într-o altă variantă, din nordul Transilvaniei (munții Rodnei), cînd feciorul de împărat — după ce a săvîrșit prima ispravă eroică, construind cele trei poduri minunate din trei metale diferite — o cheamă iar pe sora lui să meargă la cununie, aceasta îi pune o nouă condiție și anume să-i aducă la nuntă astrele, spre a îndeplini rolurile tradiționale ale datinei:

— Ba eu, frate, n-oi veni
Pîn'la nuntă nu-i chema,
Sfîntul soare,
Nănaș mare;
Sfînta lună,
S-o am nună;
Stelele cu druștele
Și luceferii cei mari
Să îi am de colăcari,
Găinușa,
Socăcița... [103]

În fine, într-o variantă din Oltenia — adică din zona baladei de tipul I — Soarele aduce și el astrele ca nuntași la căsătoria lui cu soa sa Luna. Aici, evident, Soarele și Luna fiind chiar ei mirii, nu mai puteau figura ca în variantele baladei de tipul II, unde se aflau în fruntea cortegiului de nuntași:

...Puternicul Soare,
Cîte stelișoare
La nuntă-aduna,
Frunze și iarba!
Cîte stele-n ceri,
Toți ca nuntășei:
Luceafărul mare,
Ca cumătru mare;
Luceafărul cel mic
Și el ca un voinic;
Carul ca ceiuș,
Purcari ca strigari... [104]

Deci, în această variantă, rolul de nun mare este atribuit unuia dintre luceferi. Soarele și Luna în rolul de nuni mari, urmați de alte astre personificate, cu alte roluri nupțiale mai mici — iată

---

[102] M. Pompiliu, *op. cit.*, p. 33.
[103] Iustin Ilieșiu, *Poezii și basme din Munții Rodnei*, în *Folclor din Transilvania*, III, p. 182.
[104] Cărăbiș V., *Folclor din Oltenia și Muntenia* — FOM, III, p. 575

Scanned with CamScanner

un motiv favorit al folclorului românesc, în special al epicii populare în versuri. Este faimosul motiv din *Mioriţa*:

...Soarele şi luna
Mi-au ţinut cununa... [105]

S-au ridicat adesea îndoieli asupra autenticităţii folclorice a acestui motiv. Unii comentatori au fost înclinaţi a-l atribui lui Alecsandri, ca o creaţie proprie, imaginată de el şi grefată pe balada *Mioriţei*, prin care s-ar fi răspîndit apoi şi în popor. Eroare! Oricît de talentat poet a fost Alecsandri, el nu a putut inventa această imagine poetică. Îl depăşea. Ea vine din profunzimile unei vechi tradiţii cu substrat mitic a poporului român. Dovada peremptorie a autenticităţii ei folclorice ne-o oferă de asemenea balada în chestiune. După părerea noastră, motivul aştrilor nuntaşi — în frunte cu soarele şi luna, care deţin rolurile de nuni mari, adică cele mai însemnate — ascunde un mit străvechi. Aşadar, el nu este originar nici în *Mioriţa*, după cum nu este nici în balada de tipul II cu tema căsătoriei fratelui şi a surorii, fiindcă în nici una din ele nu îndeplineşte funcţia de mit. Rolul pe care-l are motivul respectiv în fiecare din aceste balade este pur poetic, adică prin excelenţă ornamental. Un ornament de înaltă poezie, e drept; însă nu altceva. *Mioriţa* şi balada despre însurătoarea fratelui cu sora au fost, între creaţiile epice ale folclorului nostru, acelea care ofereau condiţii foarte prielnice pentru a absorbi mitul, integrîndu-l temei lor. Într-una, moartea ciobanului holtei este imaginată ca o nuntă, în baza unor credinţe populare că mortului neînsurat trebuie să i se împlinească ritualul nuntirii, cînd pleacă la drum pe ceea lume. În cealaltă baladă, nunta — către care năzuieşte cu atîta ardoare fratele şi pe care sora se străduie din răsputeri s-o evite — constituie însăşi tema baladei. Ba încă, aici, motivul mitologic se preta perfect şi la rolul de ispravă eroică alături de cele deja existente în baladă. Aceste creaţii epice prezentau deci cele mai favorabile prilejuri de atracţie a mitului aştrilor nuntaşi în propria lor textură. Dar prin utilizarea lui în respectivele balade mitul a încetat de a mai fi mit şi a devenit numai poezie, adică element estetic menit să dea strălucire creaţiilor folclorice în care s-a fixat. Care însă este forma de la origine a acestui mit? căci în menţionatele balade el nu ni se revelează în întregime, ci numai parţial. Iată marea enigmă! Noi nu-l cunoaştem şi e puţin probabil că vom reuşi a-l cunoaşte vreodată. Harnicii noştri folclorişti, care ne-au precedat, au cules

[105] Alecsandri, PP, p. 62, v. 80—81.

Scanned with CamScanner

un număr apreciabil de legende despre soare și lună și în general despre astre, printre care și unele mituri, totuși între acestea nu-l aflăm pe acela în care principalii aștri ai cerului nostru au rangurile nupțiale de nuni mari. La a cui nuntă??

Studiul acesta apare pentru prima dată în limba română. Îl reproducem după manuscrisul autorului.

Textul a apărut, în limba franceză, cu unele deosebiri sub titlul *Fantaisie et réalité dans les poèmes épiques populaires du Sud-Est Européen*, în *Dacoromania*, nr. 4, Freiburg/München, 1977—1978, p. 229—256.

Scanned with CamScanner

Scanned with CamScanner

INDICE DE NUME

A

Alecsandri, Vasile 24, 132, 206, 218, 264, 286, 300, 301, 321, 322, 382, 383, 384, 407.
Amzulescu, Alexandru I. 6, 15, 16, 371, 379
Ana Comnena 172, 177
Apostolescu, Marin I. 229, 231, 236, 243, 268, 271, 272, 278, 306, 314, 328, 382, 383
Apuleius, Lucius 32, 374, 375
Apuleius din Madaura (vezi Apuleius, Lucius)
Aravantinos, P. 186
Arnaudov, M. 10, 16, 167, 168, 169, 179, 181, 182, 183, 184, 185, 192

B

Bailly, M. A. 173
Barac, Ion 376
Bălășel, Teodor 215, 220, 229, 231, 237, 242, 268, 271, 272, 289, 290, 321, 324, 326, 356, 358, 380, 382, 383, 384, 385
Bărbulescu, Ilie 27
Bezsonov, Pjotr 208, 218, 232, 277
Bianchi, T.X. 77, 106, 153
Bibicescu, I. G. 398, 401
Bielski, Martin 6, 7, 51, 54, 55, 59, 60, 63, 79, 80, 83, 115, 117, 145
Bîrlea, Ovidiu 9, 30, 32, 371
Blăjan, Eugen 221, 275
Bogdan, Ioan 152
Bogišić, Valtazar 205, 217, 258
Bogrea, Vasile 27
Bosanac, Stjepan 19, 104, 193, 223, 225, 227, 232, 240, 247, 253, 269, 277, 282, 339, 340, 341, 370, 372, 374, 376
Bratu, Traian 27
Brăiloiu, Constantin 24
Brătulescu, V. 91, 92, 96, 99, 119, 127, 137, 139, 140, 149, 151, 152, 153, 154
Broz, Ivan 19, 108, 109, 193, 223, 225, 227, 232, 240, 247, 253, 269, 277, 282, 370, 372, 373, 374, 376
Brückner, Al 165, 166
Buga, Marin 236, 244, 274, 347, 348, 349, 381, 382, 386
Burada, T.T. 206, 263, 264, 273, 275, 276, 303, 320, 325, 326
Burkhart, Dagmar 17
Bystroń, Jan St. 28, 37, 39, 41, 45

C

Candrea, Ion-Aurel 404
Cantemir, Dimitrie 29, 30, 330, 331 334, 355, 356
Capidan, Theodor 9
Caracostea, Dumitru, 8, 9, 11, 12 14, 16
Caraman, Alice 30

Caraman, Alice, fiică a soţilor Caraman 29
Caraman, Elena 27
Caraman, Mărioara 29
Caraman, Neculai 27
Caraman, Petru P. 27, 28
Cardaş, Gheorghe 309
Cartojan, Nicolae 376
Cărăbiş, Vasile 406
Cătană, Gheorghe 397, 404, 405
Choniates ,Nicetas 172
Cinnamus, Ioannes 172
Ciubotaru, Ion H. 5, 27, 30, 32, 33
Ciubotaru, Silvia 30, 32
Cîrstean, Stelian 398
Cocchiara, G. 16
Constantinescu, Nicolae 14
Costin, Lucian 286
Coyan, I. 187
Creangă, Ion 89, 91
Creţu, Grigore 323, 335
Cromer, Martin (vezi Kromer M.)

D

Dalametra, I. 190, 191
Datcu, Iordan 5—26, 27—30, 32
Dănescu, Grigore 153
Delarue, Carolus 171
Densusianu ,Ovid 48, 62, 70, 92, 95, 96, 101, 110, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 139, 150, 152, 163, 164, 404.
Densuşianu, Aron 150
Densuşianu, Nicolae 12, 35, 36, 70, 150
Diaconu, Ion 15, 48, 61, 67, 70, 75, 76, 83, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 101, 104, 105, 106, 107, 120, 127, 128, 136, 137, 139, 149, 151, 152, 212, 238, 272, 291, 300, 305, 379
Dieterich, K. 185
Dosoftei 6
Dozon, Auguste 181
Draganov, P. 208, 216, 255, 277, 284
Drăgan, Gheorghe 30, 32
Du Cange, Carolus Dufresne sau Charles du Fresne 172, 175, 176, 177
Dumitraşcu, N. I. 206, 314, 321, 333, 344, 346, 375

E

Eliade, Mircea 5, 9, 10, 16, 24
Eminescu, Mihai 24, 29, 44
Engel, Johnan Christian 6, 59, 60, 72. 73, 80, 148, 155

F

Faragó József 155
Farmachides, Theoclitos 171
Făgeţel, Constantin Şaban 228, 271, 321, 323
Fischer, Adam 28
Fochi, Adrian 18, 21, 22
Frankowski, Eugeniusz 28
Fulstin, Herburtus de 6, 53, 63, 65, 79, 80, 146
Fundescu, I. C. 90

G

Găzdaru, D. 16
Gennep, Arnold van 13, 37, 40
Gherov, Naiden 168, 194
Giuglea, George 48, 61, 69, 70, 76, 88, 91, 94, 98, 108, 109, 111, 115, 119, 127, 137, 140, 141, 150, 376, 382, 383, 387
Giurescu, Const. C. 10
Górka, Olgierd 79
Gregorian, Mihail 267, 288, 300, 332, 335, 344, 346
Grigore, C. 171
Gincenko, Boris 107
Gusti, Dimitrie 27.

H

Hahn, G. 167
Hammer, Joseph von 59, 65, 73, 78, 80, 115, 144

Scanned with CamScanner

Harris, Rendel 10
Hasdeu, B.P. 17, 18, 203, 330, 336, 355
Heinecke, H. 182
Herodot 12
Hieronymi, D. 171
Hiretmberg, Joachimus Pastorius de 6, 59, 147
Hogaș, Calistrat 27
Homer 105, 174
Hörmann, Kosta 193, 205, 217, 241, 248, 361

I

Iatridis, A. 182, 184, 185
Ibrăileanu, G. 27, 29
Iliești, Iustin 323, 406
Iordan, Alexandru 10
Iordan, Iorgu 27, 219
Iordanov, V. 233, 234, 261, 342
Iorga, Nicolae 45, 59, 60, 73, 148
Ipitis, A. 174
Ispirescu, Petre 90, 93, 219, 356, 376, 381
Iulianos, Andrei 170
Ivănescu, Gheorghe 6, 14
Iveković, F. 108, 109

J

Jagić, Vatroslav 255
Janusz, W. 107
Jelehovski, Evghenii 107 250, 253, 270

K

Kačanovski, Vl. 209, 211, 232, 241,
Karadžić, Vuk Stefanović 18, 19, 104, 108, 109, 167, 180, 192, 194, 204, 205, 209, 222, 223, 224, 226, 232, 239, 250, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 270, 277, 282, 283, 284, 294, 298, 299, 304, 307, 339, 341, 360, 369, 371, 372, 394, 395
Karlowicz, Jan 165, 166
Kieffer, J. D. 106, 153
Kochanowski, Jan 6
Kohler, R. 255
Komorowo, Johannis de (vezi Komorowski, Jan)
Komorowski, Jan 6, 49, 50, 55, 63, 65, 67, 80, 82, 115, 116, 119, 144,
Krappe, A. H. 10
Krauss, Fr. S. 192
Kromer, Martin 6, 7, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 63, 65, 78, 79, 80, 115, 117, 118, 145, 146
Krumbacher, Carol 172
Kuliș, P. 107

L

Lavrov, P. A. 216, 233, 251, 342
Leewenklau, Johann (vezi Leunclavius, Johannes)
Legrand, Emile 170
Leunclavius, Johannes 6, 54, 57, 58, 59, 63, 65, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 77, 79, 82, 84, 143, 146, 147, 149
Licea, Ioan 10, 11
Linde, S. 165
Ljubiša, Stjepan 260
Löbel, Theophil 106, 107, 109, 112
Locusteanu, Marcel 266, 269, 288, 337, 345, 348, 351
Loewenklau, Johann (vezi Leunclavius, Johannes)
Loukopoulos, D. 174
Lucian din Samosata 374

M

Macrea, Dimitrie 9
Makarov, N.P. 107
Maretić 252
Marian, S. Fl. 100, 302, 303, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 325, 328, 330, 331, 334, 398, 399, 400, 410, 413, 405

Scanned with CamScanner

Marianović, Luka 108, 253
Marienescu, At. M. 12, 98, 119, 127, 141, 150, 221, 230, 273, 274, 275, 286, 291, 300, 303, 336, 345, 350, 351, 402.
Mateescu, C.N. 92, 126, 127, 128, 137, 138, 139, 149, 152, 229, 237, 276, 292, 303, 383
Mazuranić 253, 269
Mechovia, Matei de (vezi Miechowski, Matei)
Megas, G. 372
Meiţoiu, Ion 289, 355, 358
Meyer, Gustav 167
Michăileanu, Ştefan 190
Miechowita (Vezi Miechowski, Matei)
Miechowski, Matei 6, 49, 55, 63, 64, 80, 83, 116, 144
Migne, Jacques Paul 172, 173
Mihailidis, M. 169, 170
Mihailov, P. 211, 251
Miklosich, Franz 112, 166, 188, 281
Miladinov, fraţii 179, 213, 233, 234, 249, 262, 269, 277
Mitu, Ilie 266, 269, 288, 337, 345, 348, 351
Moszyński, Kazimierz 28
Muşlea Ion 151

N

Nan, Petru 250
Neagu, Gheorghe I. 268, 329, 354, 359, 381, 382, 386
Neculce, Ion 157
Nicolaidis, Const. 190, 194
Nicolăescu-Plopşor, C.S. 15
Niculiţă-Voronca, Elena 405
Nijloveanu, Ion 381
Novaković, Stojan 255, 281

O

Obedenaru, M.G. 190, 191
Olrik, Axel 12
Orghidan, Const. 175, 176, 177

P

Pamfile, Tudor 153, 213, 228, 229 238, 243, 268, 294, 327, 360
Pann, Anton 318
Papahagi, Pericle 90, 102, 124, 190, 191, 122
Pargiter 10
Pascu, G. 191
Paspati, Alex. G. 188
Passow, Arnold 169
Pauly, August 391
Păsculescu, Nicolae 70, 76, 101, 139, 152, 215, 230, 237, 269, 271, 272, 278, 288, 307, 314, 326
Pernot, Hubert 173, 174
Petranović, B. 192, 259, 260
Petrescu-Cruşoveanu Vangheliu V. 192
Picot, Emile 73
Pindar 382
Politis, N.G. 169, 170, 191
Pompiliu, Miron 312, 313, 402, 403, 406
Poniatowski, Stanisław 28
Popescu, Aurelian I. 230, 264, 266, 269, 274, 288, 292, 294, 300, 337, 345, 346, 348, 349, 351
Popescu, N.D. 90
Popescu-Sireteanu, Ion 29
Popovici, Iosif 303
Preller, L. 379
Prodromos, Theodor 176

R

Radloff, V.V. 71, 74, 77, 78, 106, 107, 109, 112, 190
Ratto, Rodolfo 175
Rădulescu-Codin, Constantin 62, 67, 92, 93, 111, 128, 137, 149
Răutu, Radu 336
Retowski, O. 175
Röhrich, Lutz 32

S

Sabatier, J. 175, 176, 177
Sandu Timoc, Cristea 376, 378, 383, 384, 387

Scanned with CamScanner

Sanuto, Marino 147
Šapcarev, K. A. 168, 179, 392, 395
Sarnicius Stanislav (vezi Sarnicki, Stanislaw)
Sarnicki, Stanislaw 6, 53, 63, 117, 145
Saru, S. 171
Satha, Constantin 170
Saulcy, F. de 175, 176, 177
Săvulescu, Viorica 3, 34
Sbiera, I. G. 19, 323, 377
Schladebach, Kurt 183, 184, 191
Scriban, August 27
Sevastos, Elena 302, 304, 308, 309, 316, 318, 319, 321, 323, 325, 327, 334
Sibi, Alice 28
Sideris, I. 170
Sirku, Polihron 184
Skok, Petar 16, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 169, 179, 180, 185, 187, 189, 193,
Soleirol, M. 175, 177, 178
Solignac, Ritter von 6, 59, 65, 80
Sophokles, E. A. 169, 173
Speranția Th. D. 404
Stahl, H. H. 9
Stojković Sr. 193
Strauss, Adolf 214, 235
Štrekely, K. 214, 248, 284
Stryjkowski, Matei 6, 53, 54, 55, 63, 79, 80, 117, 146
Szujski, J. 50

Ș

Șandru, Dumitru 9
Șăineanu, Lazăr 16, 89, 90, 103, 106, 107, 108, 109, 112, 182, 184, 371

T

Tafrali, Orest 27
Tarsoulis, Georgia 173
Tăzlăuanu, Gh. I. 304
Teodorescu, G. Dem. 132, 134, 139, 206, 207, 210, 228, 231, 238, 242, 264, 272, 273, 275, 276, 285, 290, 303, 304, 309, 314, 318, 320, 329, 354, 359, 380, 381, 385, 394
Tiktin, Hariton 77, 112, 327
Tille, V. 375
Tocilescu, Gr. G. 48, 62, 66, 67, 70, 76, 84, 92, 94, 96, 97, 98, 109, 110, 115, 120, 125, 127, 128, 129, 133, 134, 136, 137, 139, 140, 149, 152, 157, 190, 207, 212, 221, 229, 230, 237, 265, 272, 274, 286, 288, 290, 291, 300, 314, 326, 333, 334, 345, 357, 381, 382
Tommaseo, N. 191
Tubero, Ludovic 6, 54, 55, 56, 57 58, 59, 63, 64, 65, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 84, 85, 107, 115, 117, 118, 130 ,143, 146, 148, 149, 156
Turowski, Kazimierz 51, 115

Ț

Țatos, Ev. 169
Țiplea, Alexandru 404

U

Ureche, Grigore 59, 73, 77, 152
Ursu, Ion 148

V

Václavik, Antonin 32
Vîlsan, George 48, 61, 69, 70, 76, 88, 91, 94, 98, 99, 108, 109, 111, 115, 119, 127, 137, 140, 141, 150, 376, 383, 387
Vlahos, A. 174
Vrabie, Gheorghe 14, 21
Vrčević, Vuk 193
Vukadinov, D. 251

Scanned with CamScanner

W

Wagner, Guilelmus 174, 175
Wapovski, Bernardt 6, 7, 12, 50, 51, 52, 55, 59, 60, 63, 65, 80, 82, 115, 116, 117, 118, 144, 145
Weigand, Gustav 168
Wissowa, Georg 381
Wroth, Warwick 175, 176, 177

Y

Youssouf, R. 74, 78, 106, 107, 109, 112

Z

Zanne, Iuliu A. 186, 187
Zeissberg, Heinrich 115

Scanned with CamScanner

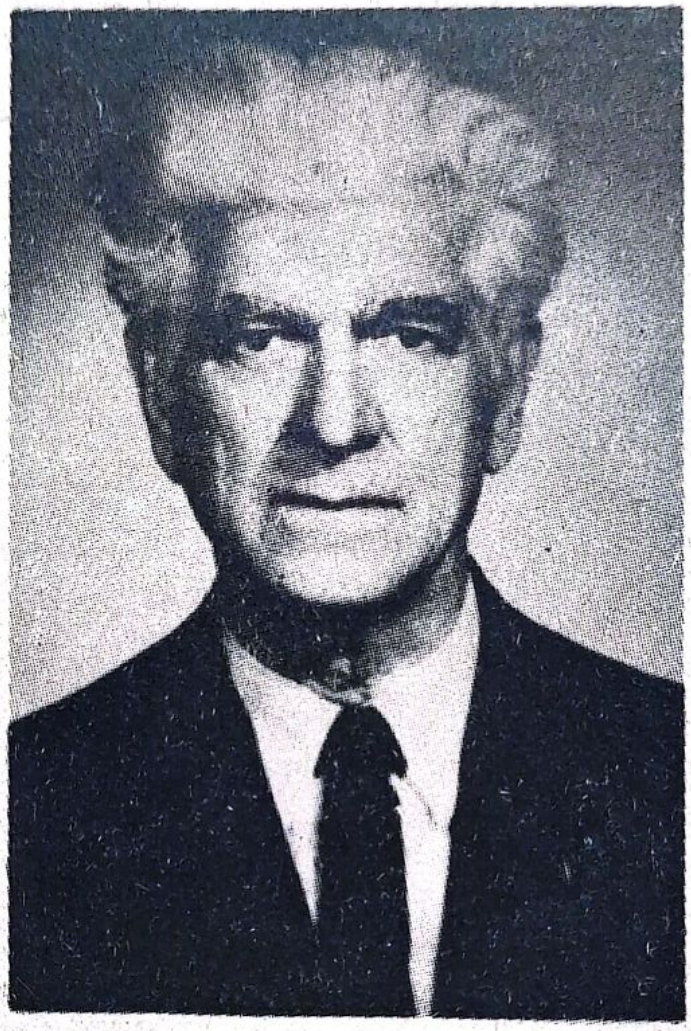
SUMAR

Petru Caraman și cîntecele noastre bătrînești de Iordan Datcu..... 5
Tabel cronologic de Iordan Datcu..... 27
Notă asupra ediției 31

Contribuție la cronologizarea și geneza baladei populare la români 35
Considerații critice asupra genezei și răspîndirii baladei Meșterului Manole în Balcani 159
Cîntecul nunului. Din perspectiva originii, genezei și funcției sale. Contribuție comparatistă la studiul epicii populare în versuri..... 195
Asupra originii și genezei unor balade populare sud-est europene avînd ca subiect fapte extraordinare..... 336

Indice de nume 409

Scanned with CamScanner



„Petru Caraman, unul dintre cei mai bine pregătiți folcloriști."

(MIRCEA ELIADE)

Scanned with CamScanner